

الكتاب الموعود

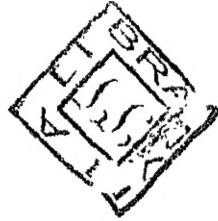
احكام في اصل الاحكام

تأليف

شيخ الإمام العلامة

سيف الدين أبي سن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي

تعمده الرحمة وأسكنه بجنوة جنته



جزء الأول

مطبعة المارف بشارع الفخالة مضبر

١٩١٤ = ١٣٢٥ م

١٥-٩-١٣



فهرست

الجزء الأول من كتاب الإحكام في أصول الأحكام

في صدر الكتاب

ترجمة المؤلف

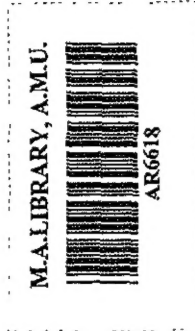
صحيحة

٢

المقدمة

القاعدة الأولى

- ٦ في تحقيق مفهوم أصول الفقه وتعريف موضوعه وغايته الخ...
- ١١ القسم الأول : - في المبادئ الكلامية
- ١٦ القسم الثاني : - في المبادئ اللغوية
- ١٨ الأصل الأول : - في أنواع اللفظ
- ١٨ الفصل الأول : - في حقيقته
- ١٩ الفصل الثاني : - في أقسام دلالاته
- ٢٠ الفصل الثالث : - في أقسام المفرد
- ٢١ الفصل الرابع : - في الاسم
- ٢١ القسمة الأولى : -
- ٢٤ المسألة الأولى
- ٢٩ » الثانية
- ٣٠ » الثالثة
- ٣٣ القسمة الثانية :
- ٣٦ القسمة الثالثة :



صحيحة

٤٨	المسألة الأولى : — في الأسماء الشرعية
٦١	» الثانية
٦٣	» الثالثة
٦٩	» الرابعة
٧١	» الخامسة
٧٣	القسم الرابع : —
٧٤	المسألة الأولى
٧٨	» الثانية
٨٣	الفصل الخامس : — في الفعل وأقسامه
٨٥	الفصل السادس : — في الحرف وأصنافه
١٠٤	الأصل الثاني : — في مبدأ اللغات وطرق معرفتها
١١٣	القسم الثالث : — في المبادئ الفقهية والأحكام الشرعية
١١٣	الأصل الأول : — في الحاكم
١١٣	المسألة الأولى
١٢٤	» الثانية
١٣٠	» الثالثة
١٣٥	الأصل الثاني : — في حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه وما يتعلق به من المسائل
١٣٧	الفصل الأول : — في حقيقة الوجوب وما يتعلق به من المسائل
١٣٩	المسألة الأولى
١٤١	» الثانية

صحيفة	
١٤٢	المسألة الثالثة
١٤٩	» الرابعة
١٥٤	» الخامسة
١٥٦	» السادسة
١٥٧	» السابعة
١٦٠	الفصل الثاني : — في المحذور
١٦١	المسألة الأولى
١٦٢	» الثانية
١٦٨	» الثالثة
	الفصل الثالث : — في تحقيق معنى المندوب وما يتعلق به من المسائل
١٧٠	المسألة الأولى
١٧٣	» الثانية
١٧٤	الفصل الرابع : — في المكروه
١٧٥	الفصل الخامس : — في المباح وما يتعلق به من المسائل
١٧٦	المسألة الأولى
١٧٧	» الثانية
١٧٩	» الثالثة
١٨٠	» الرابعة
١٨٠	» الخامسة
	الفصل السادس : — في الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والاختبار
١٨١	الصنف الأول : — الحكم على الوصف بكونه سبباً

١٨٥	الصفحة	الصف الثاني : — الحكم على الوصف بكونه مانعاً
١٨٦		الصف الرابع : — الحكم بالصحة
١٨٧		الصف الخامس : — الحكم بالبطلان
١٨٧		الصف السادس : — العزيمة والرخصة
١٩١		الأصل الثالث : — في المحكوم فيه
١٩١		المسألة الأولى
٢٠٦		» الثانية
٢١١		» الثالثة
٢١٢		» الرابعة
٢١٣		» الخامسة
٢١٥		الأصل الرابع : — في المحكوم عايد
٢١٥		المسألة الأولى
٢١٩		» الثانية
٢٢٠		» الثالثة
٢٢١		» الرابعة
٢٢٢		» الخامسة

القاعدة الثانية

٢٢٦	في بيان الدليل الشرعي وأقسامه وما يتعلق به من أحكامه
٢٢٧	القسم الأول : — فيما يجب العمل به مما يسمى دليلاً شرعياً
٢٢٨	الأصل الأول : — في تحقيق معنى الكتاب ، وما يتعلق به من المسائل ، لأنه الأول والأولى بتقديم النظر فيه

٢٢٩	المسألة الأولى
٢٣٣	» الثانية
٢٣٧	» الثالثة
٢٣٨	» الرابعة
٢٤١	» الخامسة
٢٤١	الأصل الثاني : — في السنّة
٢٤٢	المقدّمة الأولى : — في عصمة الأنبياء عليهم السلام ، وشرح
	الاختلاط في ذلك الخ
٢٤٥	المقدّمة الثانية : — في معنى التأمّني ، والمتابعة ، والمواقفة ،
	والمخالفة ، اذ الحاجة داعية الى معرفة ذلك الخ
٢٤٧	المسألة الأولى
٢٦٥	» الثانية
٢٦٩	» الثالثة
٢٧٢	» الرابعة
٢٧٣	» الخامسة
٢٨٠	الأصل الثالث : — في الإجماع
٢٨٢	المسألة الأولى
٢٨٤	» الثانية
٢٨٦	» الثالثة
٣٢١	» الرابعة
٣٢٢	» الخامسة
٣٢٦	» السادسة

صفحة	المسألة السابعة
٣٢٨	» الثامنة
٣٣٦	» التاسعة
٣٤٤	» العاشرة
٣٤٩	» الحادية عشرة
٣٥٢	» الثانية عشرة
٣٥٧	» الثالثة عشرة
٣٥٨	» الرابعة عشرة
٣٦١	» الخامسة عشرة
٣٦٥	» السادسة عشرة
٣٦٦	» السابعة عشرة
٣٧٤	» الثامنة عشرة
٣٧٩	» التاسعة عشرة
٣٨٤	(شبه المخالفين)
٣٨٩	» العشرون
٣٩١	» الحادية والعشرون
٣٩٤	» الثانية والعشرون
٣٩٩	» الثالثة والعشرون
٤٠١	» الرابعة والعشرون
٤٠٢	» الخامسة والعشرون
٤٠٣	» السادسة والعشرون
٤٠٤	» السابعة والعشرون
٤٠٥	» خاتمة
٤٠٦	

ترجمة المؤلف

تقلاً عن « وفيات الأعيان » لابن خلكان

و « طبقات الشافعية الكبرى » لابن السبكي

هو أبو الحسن عليّ بن أبي عليّ بن محمد بن سالم التغلبي الفقيه الأصولي الملقب سيف الدين الأمدى . أحد أذكياء العالم ؛ وُلد في مدينة أمد سنة ٥٥١ هـ وتوفي في دمشق يوم الثلاثاء ثالث صفر سنة ٦٣١ هـ . كان في أوّل اشتغاله حنبليّ المذهب . قدم بغداد فقرأ فيها القراءات ، وتفقّه على أبي الفتح نصر بن فتيان بن المنى الحنبلي (المولود سنة ٥٥١ هـ المتوفى في ٥ رمضان سنة ٥٨٣ هـ) وسمع الحديث من أبي الفتح بن شاتيل ، وبقي على مذهب أحمد مدة ؛ ثم انتقل الى مذهب الإمام الشافعيّ ، وصحب الشيخ أبا القاسم بن فضلان ، وبرع عليه في الخلاف ، وتميز فيه ، وأحكم طريقة الشريف وزوائد طريقة أسعد الميهني ، وتفنن في علم النظر ، وأحكم الأصولين والفلاسفة وسائر العقليات وأكثر من ذلك ؛ ولم يكن في زمانه أحفظ منه لهذه العلوم . ورد الى القاهرة فتولى الإعادة بالمدرسة المجاورة لضريح الإمام الشافعيّ ، رضى الله عنه ، التي بالقرافة الصغرى ، وتصدّر بالجامع الظافرى بالقاهرة مدة ، واشتهر بها فضله ، واشتغل عليه الناس واتفَعُوا به ، وحمل عنه الأذكياء العلم أصولاً وكلاماً وخلافاً . وكان الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام يقول « ما سمعتُ أحداً يُلقيّ الدرس أحسن منه كأنه يُخطب وان غير لفظاً من الوسيط (للغزاليّ

وقد كان يحفظه (كان لفظه أمس بالمعنى من لفظ صاحبه) وقال « ما علمنا
قواعد البحث إلا من سيف الدين الآمدى » ولقد قال « لو ورد على
الإسلام متزندق يشكك ما تعين لناظرته غير الآمدى . وما زال بالقاهرة
حتى حسده جماعة من فقهاء البلاد ، وتعصبوا عليه ، ونسبوه الى فساد
العقيدة والتعطيل ، ومذهب الفلاسفة ، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك ،
ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم . قال ابن خلكان « باغى عن
رجل منه فيه عقل ومعرفة أنه لمّا رأى تحاميلهم عليه وافراط التعصب ،
كتب فى المحضر ، وقد حمل اليه ليكتب فيه مثل ما كتبوا :

حسدوا الغنى اذ لم ينالوا سعيه فالقوم أعداء له وخصوم
كتب فلان بن فلان . ولما رأى سيف الدين تأليبهم عليه وما اعتمدوه
فى حقه ترك البلاد وخرج منها مستخفياً ، فاستوطن حماه ، ثم انتقل الى الشام
وتوفى فيها . وله من المؤلفات : الإحكام فى أصول الأحكام ، ومنتهى
السؤل فى الأصول ، ومنائح القرائح ، ورموز الكنوز ، ودقائق الأخبار ،
ولباب الألباب ، وأبكار الأفكار ، وغير ذلك . ومؤلفاته نحو العشرين
مؤلفاً كلها منقحة حسنة

والآمدى بالهمزة الممدودة والميم المكسورة وبعدها دال مهملة نسبة الى
آمد مدينة كبيرة فى ديار بكر مجاورة لبلاد الروم

بَارِئُ الْكِبَرِ الْخَيْرِ الْيَقِينِ

الاحكام في اصول الاحكام

تأليف

الشيخ الامام العلامة

سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي

تغمده الله برحمته وأسكنه محبوبه جنته

الجزء الأول

مطبعة المعارف بشارع الفخار بمصر

١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م

٤٥

ع
٣٩٤٥٢
١٠٠
١٤
٢٦١٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله خالق الأفلاك ومديرها ، ومزينها بالشهب الثاقبة
ومنيرها ، وجاعل حركات السيارات دالة على اختلاف أحوال
الكائنات وتديرها ، ومظهر حكمه في إبداعه لأنواع موجودات
العالم وتصويرها ، المتفضل بسوابغ الإنعام قليلها وكثيرها ،
العادل فيما قضاه وأمضاه من الأحكام وتقديرها ، الذي شرف
نوع الإنسان بالعقل الهادي الى أدلة التوحيد وتحريرها ، وأهل
خاصة العلماء لاستثمار أحكام الشريعة من مداركها وتقديرها ،
حتى استقرت قاعدة الدين ، وظهرت حكمته في جمعها وتجييرها .
وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، شهادة منجية
من صغير الموبقات وكبيرها ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ،
الذي أزال بواضح برهانه ، وأزاح بصادق بيانه ، ما ظهر من شبه
المحدة وتزويرها . صلى الله عليه وعلى آله وصحبه المؤازرين له
في إظهار دعوته بحدّها وتشميرها . والسلام

وبعد ، فإنه لما كانت الأحكام الشرعية ، والقضايا الفقهية ،
وسائل مقاصد المكلفين ، ومناط مصالح الدنيا والدين ، وأجلّ

العلوم قدرا ، وأعلاها شرفاً وذكرًا ، لما يتعلّق بها من مصالح
العباد ، في المعاش والمعاد ، كانت أولى بالإلتفات إليها ، وأجدر
بالاعتماد عليها

وحيث كان لا سبيل إلى استثمارها ، دون النظر في مسالكها ،
ولا مطمع في اقتناصها ، من غير التفات إلى مداركها ، كان من
اللازمات ، والقضايا الواجبات ، البحث في أغوارها ، والكشف
عن أسرارها ، والإحاطة بمعانيها ، والمعرفة بمبانيها ، حتى تذلل
طرق الاستثمار ، وينقاد جموح غامض الأفكار ، ولذلك كثر
تدّآبي ، وطال اغترابي ، في جمع فوائدها ، وتحقيق فرائدها ،
من مباحثات الفضلاء ، ومطارحات النبلاء ، حتى لأن من
معرّكها ما استصعب على المتدربين ، وظهر منها ما خفى على
حذاق المتبحرين^(١) ، وأحطت منها بلباب الألباب ، واحتويت
من معانيها على العجب العجّاب ، فأحييت أن أجمع فيها كتاباً
حاوياً لجميع مقاصد قواعد الأصول ، مشتملاً على حل ما انعقد
من غوامضها على أرباب العقول ، متجنباً للاسهاب ، وغث
الإطناب ، مميّطاً للقشر عن اللباب . خدمة لمولانا السلطان ،
الملك المعظم المكرّم ، سلطان الأجواد والأعجّاد ، أجل العالم ،

وأفضل من تمتد^(١) إليه أعناق الهمم والعزائم، ملك أرباب الفضائل، ناقد خلاص الأفاضل، باعث أموات الخواطر، ناشر رفات العلوم الدوائر، بما خصه الله به من الفضائل التي حاز فيها^(٢) قصب سبق الأولين، والمناقب التي يقف دون احصائها عدو الحاصرين، فيبيده زمامها، وإليه حلها وإبرامها، وبه كشف أغوارها، والميز بين ظلمها وأنوارها، أدام الله سعادته^(٣) ادامة لا تغرب طولها، ولا تنضب مشارعها. وإن كنت في ضرب المثال كبضع^(٤) إلى هجر، أو طل إلى مطر، لكنه أقصى درجات القدر، وغاية منال أفكار البشر. وأرجو أن يصادف منه القبول، وأن يقع منه الاغضاء عما فيه من الغفلة والذهول. وسميته كتاب الإحكام في أصول الأحكام؛ وقد جعلته مشتملاً على أربع قواعد:

الأولى في تحقيق مفهوم أصول الفقه ومبادئه

الثانية في تحقيق الدليل السمي وأقسامه، وما يتعلق به من لوازمه وأحكامه

الثالثة في أحكام المجتهدين، وأحوال المفتين والمستفتين

(١) نسخة تمتد (٢) نسخة بها (٣) نسخة أيامه

(٤) كحامل تمر

الرابعة في ترجيحات طرق المطلوبات

الهمَّ فيسر ختامه ، وسهل اتمامه ، وبصّرنا بسلوك مسالك
الحق اليقين ، وجنبنا برحمتك عن طرق الزائعين ، وسامنا من
غوائل البدع ، واقطع عنا علائق الطمع ، وآمنا يوم الخوف
والجزع ، إنك ملاذ القاصدين ، وكهف الراغبين



القاعدة الأولى

في تحقيق مفهوم أصول الفقه ، وتعريف موضوعه وغايته ، وما فيه من البحث عنه من مسائله ، وما منه استمداده ، وتصوير مبادئه ، وما لا بد من سبق معرفته قبل الخوض فيه

فنقول حق على^(١) كل من حاول تحصيل علم من العلوم ، أن يتصور معناه أولاً بالحد أو الرسم ليكون على بصيرة فيما يطلبه ، وأن يعرف موضوعه — وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة له — تمييزاً له عن غيره ، وما هو الغاية المقصودة من تحصيله ، حتى لا يكون سعيه عبثاً ، وما عنه البحث فيه من الأحوال التي هي مسائله لتصور طلبها ، وما منه استمداده ، لصحة إسناده عند روم تحقيقه إليه ، وأن يتصور مبادئه التي لا بد من سبق معرفتها فيه ، لإمكان البناء عليها

أما مفهوم أصول الفقه ، فنقول: اعلم أن قول القائل «أصول الفقه» قول مؤلف من مضاف ، هو الأصول ، ومضاف إليه ، هو الفقه ، ولن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه ، فلا جرم أنه يجب^(٢) تعريف معنى الفقه أولاً ، ثم معنى الأصول ثانياً

(١) نسخة يحدف على (٢) نسخة وجب

أما الفقه : ففي اللغة عبارة عن الفهم ، ومنه قوله تعالى
« مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا يَقُولُ » : أى لا نفهم ، وقوله تعالى
« وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ » : أى لا تفهمون ، وتقول
العرب : فقهت كلامك ، أى فهمته

وقيل : هو العلم ، والأشبه أن الفهم مغاير للعلم ، اذ الفهم
عبارة عن جودة الذهن ، من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يرد
عليه من المطالب ، وإن لم يكن المتصف به عالمًا ، كالعامي الفطن .
وأما العلم فسيأتي تحقيقه عن قريب . وعلى هذا فكل عالم فهم ،
وليس كل فهم عالمًا

وفي عرف المتشرعين ، الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة
من الأحكام الشرعية الفروعية ، بالنظر والاستدلال
فالعلم احتراز عن الظن بالأحكام الشرعية ، فإنه وإن تجوز
باطلاق اسم الفقه عليه ، في العرف العامي ، فليس فقهاً في
العرف اللغوي والأصولي ، بل الفقه العلم بها أو العلم بالعمل بها
بناء على الإدراك^(١) القطعي ، وإن كانت ظنية في نفسها . وقولنا
« بجملة من الأحكام الشرعية » احتراز عن العلم بالحكم الواحد ،
أو الاثنين لا غير ، فإنه لا يسمى في عرفهم فقهاً

وانما لم تقل بالأحكام ، لأن ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم
بجملة الأحكام . ويلزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقهاً ،
وليس كذلك . وقولنا «الشرعية» احتراز عما ليس بشريّ ، كالأمور
العقلية ، والحسية . وقولنا «الفروعية» احتراز عن العلم بكون
أنواع الأدلة حججاً ، فانه ليس فقهاً في العرف الأصوليّ ، وإن
كان المعلوم حكماً شرعياً نظرياً ، لكونه غير فروعيّ . وقولنا
« بالنظر والاستدلال » احتراز عن علم الله تعالى بذلك ، وعلم
جبريل والنبي عليه السلام فيما علمه بالوحي ، فان علمهم بذلك
لا يكون فقهاً في العرف الأصوليّ ، اذ ليس طريق العلم في
حقهم بذلك النظر والاستدلال

وأما أصول الفقه ، فاعلم ان أصل كل شيء ، هو ما يستند
تحقق ذلك الشيء اليه . فأصول الفقه: هي أدلة الفقه ، وجهات
دلائلها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل بها ، من
جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل ، بخلاف الأدلة الخاصة ،
المستعملة في احاد المسائل الخاصة

وأما موضوع أصول الفقه ، فاعلم أن موضوع كل علم ، هو
الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته . ولما
كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول ، لا تخرج عن أحوال

الأدلة الموصلة الى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه ، وأقسامها ،
واختلاف مراتبها ، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها ، على
وجه كلي ، كانت هي موضوع علم الأصول
واما غاية علم الأصول ، فالوصول الى معرفة الأحكام الشرعية ،
التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية
واما مسائله فهي أحوال الأدلة المبحوث عنها فيه مما عرفناه
واما ما منه استمداده ، فعلم الكلام ، والعربية ، والأحكام
الشرعية :

أما علم الكلام ، فلتوقف العلم بكون أدلة الأحكام مفيدة
لها شرعاً ، على معرفة الله تعالى وصفاته ، وصدق رسوله فيما جاء
به ، وغير ذلك مما لا يُعرف في غير علم الكلام
واما علم العربية ، فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية ،
من الكتاب ، والسنة ، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة ، على
معرفة موضوعاتها لغة ، من جهة الحقيقة ، والمجاز ، والعموم ،
والخصوص ، والاطلاق ، والتقييد ، والحذف ، والاضمار ،
والمنطوق ، والمفهوم ، والاقتضاء ، والاشارة ، والتنبيه ، والایماء ،
وغیره ، مما لا يُعرف في غير علم العربية
وأما الأحكام الشرعية ، فمن جهة أن الناظر في هذا العلم ، إنما
(٢)

ينظر في أدلة الأحكام الشرعية ؛ فلا بد أن يكون عالمًا بحقائق الأحكام ، ليتصور القصد الى إثباتها ونفيها ، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل ، بضرب الأمثلة ، وكثرة الشواهد ، ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال

ولا نقول إن استمداده من وجود هذه الأحكام ونفيها في آحاد المسائل ، فإنها من هذه الجهة لأثبت لها بغير أدلتها ، فلو توقفت الأدلة على معرفتها من هذه الجهة ، كان دوراً ممتنعاً واما مبادئه ، فاعلم أن مبادئ كل علم هي التصورات والتصديقات المسامة في ذلك العلم ، وهي غير مبرهنة فيه ، لتوقف^(١) مسائل ذلك العلم عليها . وسواء كانت مسامة في نفسها كمبادئ العلم الأعلى ؛ أو غير مسامة في نفسها ، بل مقبولة على سبيل المصادرة ، أو الوضع ، على أن تبرهن في علم أعلى من ذلك العلم ، وما هذه المبادئ في علم الأصول ؟ فنقول :

قد عُرف أن استمداد علم أصول الفقه ، إنما هو من الكلام ، والعربية ، والأحكام الشرعية . فمبادئه غير خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة ، فلنرسم في كل مبدأ قسمًا :



في المبادئ الكلامية

فنعول : إعلم أنه لما كانت أصول الفقه ، هي أدلة الفقه ، وكان الكلام فيها مما يحوج الى معرفة الدليل ، واتقسامه الى ما يفيد العلم أو الظن ، وكان ذلك مما لا يتم دون النظر ، دعت الحاجة الى تعريف معنى الدليل ، والنظر ، والعلم ، والظن ، من جهة التحديد والتصوير لا غير

أما الدليل فقد يُطابق في اللغة بمعنى الدالّ ، وهو الناصب للدليل . وقيل هو الذاكر للدليل ، وقد يُطابق على ما فيه دلالة وإرشاد . وهذا هو المسمى دليلاً في عرف الفقهاء ، وسواء كان موصلاً الى علم أو ظن . والأصوليون يفرقون بين ما أوصل الى العلم ، وما أوصل الى الظن ؛ فيخصّصون اسم الدليل بما أوصل الى العلم ، واسم الأمانة بما أوصل الى الظن . وعلى هذا ، فخذّه على أصول الفقهاء : انه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري

فالقيد الأول احتراز عما لم يتوصل به إلى المطلوب ، لعدم النظر فيه ، فإنه لا يخرج بذلك عن كونه دليلاً ، لما كان التوصل به ممكناً .
والقيد الثاني احتراز عما إذا كان الناظر في الدليل بنظر فاسد .
والثالث احتراز عن الحد الموصول إلى العلم التصوريّ

وهو عام للقاطع والظنيّ

وأما حده على العرف الاصولي : فهو ما يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري ؛ وهو منقسم إلى عقليّ محض ، وسمعيّ محض ، ومركب من الأمرين

فالأول ، كقولنا في الدلالة على حدوث العالم : العالم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فيلزم عنه العالم حادث
والثاني ، كالنصوص من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس ، كما يأتي تحقيقه

والثالث ، كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام — لقوله ، عليه السلام ، كل مسكر حرام — فيلزم عنه النبيذ حرام

وأما النظر ، فإنه قد يُطلق في اللغة بمعنى الانتظار ، وبمعنى الرؤية بالعين ، والرأفة ، والرحمة ، والمقابلة ، والتفكير ، والاعتبار .
وهذا الاعتبار الأخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين

وقد قال القاضي أبو بكر في حده : « هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً »

وقد احرص بقوله « يطلب به » عن الحياة وسائر الصفات المشروطة بالحياة ، فإنها لا يُطلب بها ذلك ، وإن كان من قامت به يطلبه . وقصد بقوله « علماً أو ظناً » التعميم للعلم والظن ، ليكون الحد جامعاً ، وهو حسن ؛ غير أنه يمكن أن يُعبر عنه بعبارة أخرى ، لا يتجه عليها من الاشكالات ما قد يتجه على عبارة القاضي ، على ما يبيناه في « أ بكار الافكار » وهو أن يُقال : « النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن ، للمناسبة للمطلوب بتأليف خاص ، قصداً لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل » وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق ، والقاطع والظني ؛ وهو منقسم إلى ما وقف الناظر^(١) فيه على وجه دلالة الدليل على المطاوب ، فيكون صحيحاً ، وإلى ما ليس كذلك ، فيكون فاسداً . وشرط وجوده مطلقاً العقل وانتفاء اضداده من النوم ، والغفلة ، والموت ، وحصول العلم بالمطاوب ، وغير ذلك

وأما العلم ، فقد اختلف المتكلمون في تحديده : فمنهم من زعم أنه لا سبيل الى تحديده ، لكن اختلف هؤلاء : فمنهم

من قال : بيان طريق تعريفه إنما هو بالقسمة والمثال ، كامام
الحرمين ، والغزالي ، وهو غير سديد . فإنَّ القسمة ، إن لم تكن
مفيدة لتمييزه عما سواه ، فليست معرفَّة له ، وإن كانت مميزة
له عما سواه . فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا

ومنهم من زعم أن العلم بالعلم ضروري ، غير نظري ؛ لأنَّ
كلَّ ما سوى العلم لا يعلم إلا بالعلم ، فلو علم العلم بالغير ، كان
دوراً ، ولأن كلَّ أحدٍ يعلم وجود نفسه ضرورة ، والعلم أحد
تصورات هذا التصديق ، فكان ضرورياً . وهو أيضاً غير
سديد . أما الوجه الأول ، فلأنَّ جهة توقف غير العلم على
العلم ، من جهة كون العلم إدراكاً له ، وتوقف العلم على الغير ،
لا من جهة كون ذلك الغير إدراكاً للعلم ، بل من جهة كونه صفةً
مميَّزةً له عما سواه . ومع اختلاف جهة التوقف ، فلا دور . وأما
الوجه الثاني فهو مبنيٌّ على أن تصورات القضية الضرورية لا بدَّ
وان تكونَ ضروريةً ، وليس كذلك ، لأنَّ القضيةَ الضروريةَ
هي التي يصدق العقلُ بها بعد تصوُّر مفرداتها من غير توقُّفٍ بعد
تصوُّر المفردات على نظرٍ واستدلال ، وسواء كانت التصوراتُ
ضروريةً ، أو نظريةً

ومنهم من سلك في تعريفه التحديد . وقد ذكر في ذلك

حدود كثيرة، أبطلناها في « أ بكار الافكار » والمختار في ذلك أن يقال : العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصيف بها التميز بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال تقيضه فقولنا « صفة » كالجنس له ولغيره من الصفات . وقولنا « يحصل بها التميز » احتراز عن الحياة، وسائر الصفات المشروطة بالحياة . وقولنا « بين حقائق الكليات » احتراز عن الإدراكات الجزئية، فإنها إنما تميز بين المحسوسات الجزئية، دون الأمور الكلية . وإن سلكنا مذهب الشيخ أبي الحسن في أن الإدراكات نوع من العلم، لم نحتاج إلى التقييد بالكليات وهو منقسم إلى قديم لا أول لوجوده، وإلى حادث بعد العدم . والحادث ينقسم إلى ضروري، وهو العلم بالحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال . فقولنا « العلم بالحادث » احتراز عن علم الله تعالى . وقولنا « لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال » احتراز عن العلم النظري، والنظري هو العلم الذي تضمنه النظر الصحيح وأما الظن فعبارة عن ترجيح أحد الاحتمالين^(١) في النفس على الآخر من غير قطع

الْقِسْمُ الثَّانِي

في المبادئ اللغوية

كنّا بيننا فيما تقدّم وجه استمداد الأصول من اللغة ؛ فلا بدّ من تعريف المبادئ المأخوذة منها . ولنقدّم على ذلك مقدمة فنقول : اعلم أنّه لما كان نوع الإنسان أشرف موجودٍ في عالم السفليات ، لكونه مخلوقاً لمعرفة الله تعالى التي هي أجلّ المطالبات ، وأسنى المرغوبات ، بما خصّه الله به من العقل الذي به إدراك المعقولات ، والميز بين حقائق الموجودات ، على ما قال ، عليه السلام ، حكاية عن ربه « كنت كنزاً لم أعرف ، خلقت خلقاً لأعرف به ^(١) »

ولما كان هذا المقصود لا يتمّ دون الإطلاع على المقدمات النظرية ، المستندة الى القضايا الضرورية ، المتوسّل بها الى مطلوباته وتحقيق ما جاء به ، وكان كلّ واحدٍ لا يستقلّ بتحصيل معارفه

(١) حديث ، « كنت كنزاً لا أعرف ، فأحييت ان أعرف ، خلقت خلقاً ففرقتهم بي ، فعرفوني » . قال ابن تيمية انه ليس من كلام النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ولا يُعرف له سندٌ صحيح ولا ضعيف ، وتبعه الزركشي شيخنا اهـ وكتبه محمد بن أبي بكر السخاوي الشافعي خطيب المدرسة الباسطية بالقاهرة عفا الله عنهما برحمته

بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه ، دعت الحاجة الى نصب دلائل يتوصل بها كل واحد الى معرفة ما في ضمير الآخر من المعلومات المعينة له في تحقيق غرضه . وأخف ما يكون من ذلك ما كان من الأفعال الاختيارية ، وأخف من ذلك ما كان منها لا يفتقر الى الآلات والأدوات ، ولا فيه ضرر الازدحام ، ولا بقاء له مع الاستغناء عنه ، وهو مقدور عليه في كل الأوقات من غير مشقة ولا نصب . وذلك هو ما يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الانسان دون سائر أنواع الحيوان ، عناية من الله تعالى به

ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية ، والعبارات اللغوية

وهي إما أن لا تكون موضوعة لمعنى ، أو هي موضوعة والقسم الأول مهمل لا اعتبار به ؛ والثاني يستدعي النظر في أنواعه ، وابتداء وضعه ، وطريق معرفته فهذان أصلان لا بد من النظر فيهما

(تنبيه) في السطر الأخير من الصحيفة السابقة لفظ « ما جاء به »
وفي نسخة « حاجاته »

الأصل الأول

في أنواعه - وهي نوعان

وذلك لأنه إما أن يكون اللفظ الدال بالوضع مفرداً ، أو مركباً

الاول : في المفرد - وفيه ستة فصول

الفصل الأول

في حقيقته

اما حقيقته فهو ما دل بالوضع على معنى ، ولا جزء له يدل على شيء أصلاً ، كلفظ الإنسان ، فان « إن » من قولنا انسان ، وإن دلت على الشرطية فليست إذ ذاك جزءاً من لفظ الانسان ؛ وحيث كانت جزءاً من لفظ الانسان ، لم تكن شرطية ، لأن دلالات الألفاظ ليست لذواتها ، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته . ونعلم أن المتكلم حيث جعل « إن » شرطية ، لم يقصد جعلها غير شرطية . وعلى هذا ، فعبد الله ، إن جعل علماً على شخص ، كان مفرداً ، وإن قصد به النسبة الى الله تعالى بالعبودية ، كان مركباً ، لدلالة أجزائه على اجزاء معناه

الفصل الثاني

في أقسام دلالاته

وهو إما أن تكون دلالاته لفظية ، أو غير لفظية
واللفظية ، إما أن تُعتبر بالنسبة الى كمال المعنى الموضوع له
اللفظ ، أو الى بعضه : فالأول ، دلالة المطابقة ، كدلالة لفظ
الإنسان على معناه . والثاني دلالة التضمن ، كدلالة لفظ
الإنسان على ما في معناه من الحيوان ، أو الناطق . والمطابقة أعم
من التضمن ، لجواز أن يكون المدلول بسيطاً لا جزء له
وأما غير اللفظية ، فهي دلالة الالتزام ، وهي أن يكون
اللفظ له معنى ، وذلك المعنى له لازم من خارج ، فعند فهم
مدلول اللفظ من اللفظ ، ينتقلُ الذهن من مدلول اللفظ الى
لازمه ، ولو قُدِّرَ عدمُ هذا الانتقال الذهني ، لما كان ذلك اللازم
مفهوماً . ودلالة الالتزام ، وإن شاركت دلالة التضمن في
افتقارهما الى نظر عقلي ، يعرف اللازم في الالتزام ، والجزء في دلالة
التضمن ، غير أنه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلاً في
مدلول اللفظ ، وفي الالتزام لتعريف كونه خارجاً عن مدلول

اللفظ . فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية، بخلاف دلالة الالتزام .
ودلالة الالتزام مساوية لدلالة المطابقة ضرورة امتناع خلو مدلول
اللفظ المطابق عن لازم، وأعم من دلالة التضمن، لجواز أن
يكون اللازم لما لا جزء له .

الفصل الثالث

في أقسام المفرد

وهو إما أن يصحّ جعله أحد جزئي القضية الخبرية، التي
هي ذات جزئين فقط، أو لا يصحّ
فإن كان الأوّل، فإما أن يصحّ تركيب القضية الخبرية من
جنسه، أو لا يصحّ؛ فإن كان الأوّل، فهو الاسم، وإن كان
الثاني، فهو الفعل . وأما قسيم القسم الأوّل، فهو الحرف
ولا يلزم على ما ذكرناه، الأسماء النواقص، كالذي والتي،
والمضمرات، كهو وهي، حيث أنه لا يمكن جعلها أحد جزئي
القضية الخبرية عند تجرّدها، ولا تركيب القضية الخبرية منها
لأنها وإن تعذر ذلك فيها عند تجرّدها فالنواقص عند تعيينها
بالصلة لا يمتنع ذلك منها، وكذلك المضمرات عند اضافتها الى
المظهرات بخلاف الحروف

الفصل الرابع

في الاسم

وهو ما دلّ على معنى في نفسه، ولا يلزم منه الزمان الخارج عن معناه لبنيته. ثم لا يخلو إما أن يكون واحداً، أو متعدداً: فإن كان واحداً، فسماء إما أن يكون واحداً، أو متعدداً، فإن كان واحداً، ففهمه منقسم على وجوه

القسم الأولى :

أنه إما أن يكون بحيث يصحّ أن يشترك في مفهومه كثيرون، أو لا يصحّ. فإن كان الأول، فهو كلى، وسواء وقعت فيه الشركة بالفعل إما بين أشخاص متناهية كاسم الكوكب، أو غير متناهية كاسم الانسان، أو لم تقع، إما لما منع من خارج كاسم العالم^(١) والشمس والقمر، أو بحكم الاتفاق كاسم عنقاء مغرب، أو جبل من ذهب

وهو إما أن يكون صفةً، أو لا يكون صفة. والصفة كالعالم والقادر. وما ليس بصفة، إما أن يكون عيناً، كالانسان والفرس.

وإِما معنى كالعلم والجهل . وما كان من هذه الأسماء لا اختلاف
في مدلوله بشدة ولا ضعف ، ولا تقدّم وتأخّر . فهو المتواطئ ،
كلفظ الانسان والفرس ، وإلّا فشكك ، كلفظ الوجود والأبيض ،
وعلى كل تقدير ، إما أن يكون ذاتياً للمشاركات فيه ،
أو عرضياً

فإن كان ذاتياً ، فالمشاركات فيه إما أن تكون مختلفة بالذوات ،
أو بالعرض : فإن كان الأول ، فإما أن يقال عليها في جواب
« ما هي » ، فهو الجنس ، أو لا يقال كذلك ، فهو ذاتي مشترك
إما جنس جنس ، أو فصل جنس . وإن كانت مختلفة بالعرض ،
فما أن يقال عليها في جواب « ما » أو لا . والأوّل هو
النوع ، والثاني هو فصل النوع

وإن كان عرضياً ، فإن كانت المشاركات مختلفة بالذوات ،
فهو العرض العام ، وإلّا ، فهو الخاصة

وأما إن كان مفهومه غير صالح لاشتراك كثيرين فيه ، فهو
الجزئي . وهو إما أن لا يكون فيه تأليف ، أو فيه

والأوّل إما أن لا يكون مرتجلاً ، أو هو مرتجل :

فإن لم يكن مرتجلاً ، فإما أن لا يكون منقولاً كزيد وعمر ،
أو هو منقول . والمنقول إما عن اسم أو فعل أو صوت

فإن كان الأول ، فاما عن اسم عين كأسد وعُقاب ، أو اسم معنى كفضل ، أو اسم صفة كحاتم ؛ وإن كان الثاني ، فاما عن ماضٍ كشمر ، أو مضارع كتغلب ، أو فعل أمر كاصممت ؛ وإن كان الثالث كبته

وان كان مرتجلاً ، وهو ان لا يكون بينه وبين ما نُقِلَ عنه مناسبة كحمدان^(١)

وان كان مؤلفاً ، فاما من اسمين مضافين كعبد الله ، أو غير مضافين ، وأحدهما عامل في الآخر ، أو غير عامل . والأول كتسمية بعض الناس زيد منطلق ، والثاني كبعلبك وحضر موت واما من فعليين كقام قعد ، واما من حرفين كتسميته انما ، واما من اسم وفعل نحو نأبط شرًا ، وإما من حرف واسم كتسميته بزَيْدٍ واما من فعلٍ وحرف كتسميته قام علي

واما ان كان الاسمُ واحداً ، والمسمى مختلفاً ، فاما أن يكون موضوعاً على الكل حقيقةً بالوضع الأول ، أو هو مُستعارٌ في بعضها

فان كان الأول فهو المشترك ، وسواء كانت المسميات متباينة كالجون : للسواد ، والبياض ؛ أو غير متباينة ، كما اذا أطلقنا اسم

الاسود على شخص من الأشخاص بطريق العلمية ، وأطلقناه عليه بطريق الاشتقاق من السواد القائم به ، فان مدلوله عند كونه علماً ، انما هو ذات الشخص ، ومدلوله عند كونه مشتقاً الذات مع الصفة ، وهي السواد . فالذات التي هي مدلول العلم جزء من مدلول اللفظ المشتق ، ومدلول اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم وان كان الثاني ، فهو المجازي

وأما ان كان الاسم متعددًا ، فاما ان يكون المسمى متحدًا أو متعددًا ؛ فان كان متحدًا ، فتلك هي الأسماء المترادفة ، كالبهتر والبُحُر للقصير ؛ وان كان المسمى متعددًا ، فتلك هي الأسماء المتباينة كالإنسان والفرس

مسائل هذه القسمة ثلاث :

المسألة الأولى

اختلف الناس في اللفظ المشترك ، هل له وجود في اللغة . فأثبتته قوم ، ونفاه آخرون . والمختار جوازه ووقوعه أما الجواز العقلي فهو انه لا يمتنع عقلاً أن يضع واحد من أهل اللغة لفظاً واحداً على معنيين مختلفين بالوضع الأول على طريق البدل ، ويوافقه عليه الباقيون ، أو أن يتفق وضع احدي

القبيلتين للاسم على معنى حقيقة ، ووضعُ الأخرى له بازاء معنى آخر ، من غير شعور لكل واحدٍ بما وضعته الأخرى . ثم يشتهرُ الوضعان ، ويخفى سببه وهو الأشبه . ولو قدر ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال عقلاً

كيف وان وضع اللفظ تابعٌ لغرض الواضع ، والواضع كما أنه قد يقصدُ تعريف الشيء لغيره مفصلاً ، فقد يقصدُ تعريفه مجملًا غير مفصّل ، إما لأنه عامه كذلك ولم يعامه مفصلاً ، أو لمحدورٍ يتعلّق بالتفصيل دون الإجمال ، فلا يبعد لهذه الفائدة منهم وضع لفظٍ يدلُّ عليه من غير تفصيل

وأما بيانُ الوقوع ، فقد قال قومٌ إنه ^(١) لو لم تكن الألفاظ المشتركة واقعةً في اللغة مع ان المسميات غير متناهية والأسماء متناهية ضرورة تركبها من الحروف المتناهية ، خلّت أكثر المسميات عن الألفاظ الدالة عليها مع دعور الحاجة إليها ، وهو ممتنعٌ وغير سديدٍ من حيث ان الأسماء ، وان كانت مركبةً من الحروف المتناهية ، فلا يلزم أن تكون متناهية ، إلا أن يكون ما يحصل من تضاعيف التركيبات متناهية ^(٢) ، وهو غير مُسلم . وإن كانت الأسماء متناهيةً ، فلا يُسلم أن المسميات

(١) نسخة بمحذف انه (٢) هكذا في النسخ

المتضادة ، والمختلفة — وهى التى يكون اللفظ مشتركاً بالنسبة اليها — غير متناهية ، وإن كانت غير متناهية ؛ غير أن وضع الأسماء على مسمياتها مشروط بكون كل واحد من المسميات مقصوداً بالوضع ، وما لانهاية له مما يستحيل فيه ذلك ، ولئن سامنا أنه غير ممتنع ولكن لا يلزم من ذلك الوضع . ولهذا فإن كثيراً من المعانى لم تضع العرب بأزائها ألفاظاً تدل عليها ، لا بطريق الاشتراك ولا التفصيل ، كأنواع الروائح ، وكثير من الصفات . وقال أبو الحسين البصرى : « أطلق أهل اللغة اسم القرء على الطهر والحيض ، وهما ضدان . فدل على وقوع الاسم المشترك فى اللغة »

ولقائل أن يقول : القول بكونه مشتركاً غير منقول عن أهل الوضع ، بل غاية المنقول اتحاد الاسم وتعدد المسمى . ولعلنا أطلق عليهما باعتبار معنى واحد مشترك بينهما ، لا باعتبار اختلاف حقيقتيهما ، أو أنه حقيقة فى أحدهما ، مجاز فى الآخر ، وإن خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز . وهذا هو الاولى أما بالنظر الى الاحتمال الأول ، فلما فيه من نقى التجوز والاشتراك ؛ وأما بالنظر الى الاحتمال الثانى فلأن التجوز أولى من الاشتراك ، كما يأتى فى موضعه

والأقرب في ذلك أن يُقال : اتفق إجماع الكل على إطلاق اسم الموجود على القديم والحادث حقيقةً . ولو كان مجازاً في أحدهما ، لصحّ نفيه اذ هو اشارة المجاز ، وهو ممتنع . وعند ذلك فإما أن يكون اسم الموجود دالاً على ذات الرب تعالى ، أو على صفة زائدة على ذاته : فإن كان الأول ، فلا يخفى أن ذات الرب تعالى مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة ، وإلا ، لوجب الاشتراك بينها وبين ما شاركها في معناها في الوجوب ، ضرورة تساوي في مفهوم الذات ، وهو محال . وان كان مدلول اسم الوجود صفة زائدة على ذات الرب تعالى ، فإما أن يكون المفهوم منه هو المفهوم من اسم الوجود في الحوادث ، وإما خلافه . والأول يلزم منه أن يكون مسمى الوجود في الممكن واجباً لذاته ضرورة أن وجود الباري تعالى واجب لذاته ، أو أن يكون وجود الرب ممكناً ضرورة إمكان وجود ما سوى الله تعالى ، وهو محال . وان كان الثاني لزم منه الاشتراك ، وهو المطلوب

فإن قيل المقصود من وضع الالفاظ انما هو التفاهم ، وذلك غير متحقق مع الاشتراك من حيث أن فهم المدلول منه ، ضرورة تساوي النسبة ، غير معلوم من اللفظ ، والقرائن فقد

تظهر ، وقد تخفى . وبتقدير خفائها يختل المقصود من الوضع وهو الفهم ؛

قلنا وإن اختلف فهم التفصيل على ما ذكرناه ، فلا يختل معه الفهم من جهة الجملة كما سبق تقريره . وليس فهم التفصيل لغة من الضروريّات ، بدليل وضع أسماء الاجناس . فإنها لا تُقيد تفاصيل ماتحتها . وإن سلمنا أن الفائدة المطلوبة إنما هي فهم التفصيل ، فانما يمنع ذلك من وضع الألفاظ المشتركة ، أن لو لم تكن مفيدة لجميع مدلولاتها بطريق العموم ، وليس كذلك ، على ما ذهب إليه القاضى والشافعى ، رضى الله عنه ، كما سيأتى تحقيقه وإذا عرف وقوع الاشتراك لغة ، فهو أيضاً واقع في كلام الله تعالى . والدليل عليه قوله تعالى « واللَّيْلُ إِذَا أَعْسَسَ » فإنه مشترك بين إقبال الليل وإدباره ، وهما ضدان ؛ هكذا ذكره صاحب المنهاج

وما يقوله المانع لذلك « من أن المشترك إن كان المقصود منه الإفهام ؛ فإن وجد معه البيان ، فهو تطويل من غير فائدة ؛ وإن لم يوجد ، فقد فات المقصود ؛ وإن لم يكن المقصود منه الإفهام فهو عبث وهو قبيح ، فوجب صيانة كلام الله عنه » فهو مبني على الحسن والقبح الذاتى العقلى ، وسيأتى إبطاله

كيف وقد بينا أن مذهب الشافعي ، والقاضي أبي بكر ،
أن المشترك نوعٌ من أنواع العموم ، والعام غيرٌ ممتنع في كلام
الله تعالى ، وبتقدير عدم عمومهِ ، فلا يمتنع أن يكون في
الخطاب به فائدة لئيل الثواب بالاستعداد لامثاله ، بتقدير بيانه
بظهور دليل يدلُّ على تعيين البعض ، وإبطال جميع الأقسام
سوى الواحد منها

المسألة الثانية

قد ظنَّ في أشياء أنها مشتركة ، وهي متواطئة ، وفي أشياء
أنها متواطئة ، وهي مشتركة
أما الأوَّل ، فكقولنا « مبدأ » للنقطة . والآن ، فإنه لما اختلف
الموضوعُ المنسوب إليه ، وهو الزمان والخط ، ظن الاشتراك في
اسم المبدأ ، وليس كذلك ؛ فإنَّ إطلاق اسم المبدأ عليهما إنما
كان بالنظر إلى أنَّ كلَّ واحد منهما أوَّلُ شيءٍ ، لامن حيث
هو أوَّلُ للزمان أو الخط . وهو من هذا الوجه متواطئ ، وليس
بمشارك

وأما الثاني ، فكقولنا « خمرى » للون الشبيه بأون الخمر ،
وللعنب باعتبار أنه يؤوَّلُ إلى الخمر ، وللدواء إذا كان يُسكر كالخمر ،

أَوْ أَنَّ الْجُرْجُزَ مِنْهُ ؛ فَإِنَّهُ لَمَّا اتَّحَدَ الْمُنْسُوبُ إِلَيْهِ ، وَهُوَ الْجُرْجُ ، ظَنَّ أَنَّهُ مُتَوَاطٍ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ ؛ فَإِنَّ اسْمَ الْجُرْجِيِّ ، وَإِنْ اتَّحَدَ الْمُنْسُوبُ إِلَيْهِ ، إِنَّمَا كَانَ بِسَبَبِ النِّسْبِ الْمُخْتَلَفَةِ إِلَيْهِ ، وَمَعَ الْاِخْتِلَافِ فَلَا تَوَاطُؤَ . نَعَمْ لَوْ أُطْلِقَ اسْمُ الْجُرْجِيِّ فِي هَذِهِ الصُّوَرِ بِاعْتِبَارِ مَا وَقَعَ بِهِ الْاِشْتِرَاكُ مِنْ عُمُومِ النِّسْبَةِ ، وَقُطِعَ النَّظَرُ عَنْ خُصُوصِيَّاتِهَا ، كَانَ مُتَوَاطِئًا .

المسألة الثالثة

ذهب شدوذ من الناس الى امتناع وقوع الترادف في اللغة ، مَصِيرًا مِنْهُمْ إِلَى أَنَّ الْأَصْلَ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْأَسْمَاءِ تَعَدُّدِ الْمُسَمَّيَاتِ ، وَاخْتِصَاصُ كُلِّ اسْمٍ بِمُسَمًى غَيْرِ مُسَمًى الْآخَرِ . وَيَبْدُو أَنَّهُ مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ :

الْأَوَّلُ : أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنَ اتِّحَادِ الْمُسَمَّى تَعْطِيلُ فَائِدَةِ أَحَدِ اللَّفْظَيْنِ لِحُصُولِهَا بِاللَّفْظِ الْآخَرِ

الثَّانِي : أَنَّهُ لَوْ قِيلَ بِاتِّحَادِ الْمُسَمَّى ، فَهُوَ نَادِرٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُسَمَّى الْمُتَعَدِّدِ بِتَعَدُّدِ الْأَسْمَاءِ ، وَغَلَبَةُ اسْتِعْمَالِ الْأَسْمَاءِ بِأَزَاءِ الْمُسَمَّيَاتِ الْمُتَعَدِّدَةِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى تَحْصِيلِ مَقْصُودِ أَهْلِ الْوَضْعِ مِنْ

وضمهم . فاستعمال الألفاظ المتعددة فيما هو على خلاف الغالب
خلاف الأصل

الثالث : إن المؤونة في حفظ الاسم الواحد أخف من حفظ
الاسمين ، والأصل إنما هو التزام أعظم المشتقين لتحصيل أعظم
الفائدتين ،

الرابع : إنه إذا اتحد الاسم، دعت حاجة الكل إلى معرفته
مع خفة المؤونة في حفظه، فعمت فائدة التخاطب به، ولا كذلك
إذا تعددت الأسماء فإن كل واحد على أمرين : بين أن يحفظ
مجموع الأسماء، أو البعض منها . والأول شاق جداً، وقليلاً يتفق
ذلك ؛ والثاني . فيلزم منه الإخلال بفائدة التخاطب لجواز
اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر

وجوابه أن يقال لا سبيل إلى انكار الجواز العقلي؛ فإنه لا يمتنع
عقلاً أن يضع واحد لفظين على مسمى واحد، ثم يتفق الكل عليه.
أو أن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين على مسمى، وتضع
الأخرى له اسماً آخر، من غير شعور كل قبيلة بوضع الأخرى
ثم يشيع الوضعان بعد ذلك كيف وإن ذلك جائز بل واقع
بالنظر إلى لغتين ضرورة، فكان جائزاً بالنظر إلى قبيلتين
قولهم في الوجه الأول « لا فائدة في أحد الاسمين » ليس

كذلك، فإنه يلزم منه التوسعة في اللغة، وتكثير الطرق المفيدة للمطلوب، فيكون أقرب إلى الوصول إليه، حيث أنه لا يلزم من تعذر حصول أحد الطريقتين تعذر الآخر، بخلاف ما إذا اتحد الطريق. وقد يتعلق به فوائد أخرى في النظم والنثر بمساعدة أحد اللفظيين في الحرف الروي، ووزن البيت، والجناس، والمطابقة، والخفة في النطق به، إلى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لأرباب الأدب وأهل الفصاحة

وما ذكره في الوجه الثاني، فغير مانع من وقوع الترادف،
بدليل الأسماء المشتركة والمجازية

وما ذكره في الوجه الثالث، فإنما يلزم المحذور منه، وهو زيادة مؤونة الحفظ، ان لو وُظف على كل واحد حفظ جميع المترادفات، وليس كذلك، بل هو مخير في حفظ الكل أو البعض، مع ما فيه من الفائدة التي ذكرناها

وعن الوجه الرابع، أنه ملغى بالترادف في لغتين، كيف وأنه يلزم من الإخلال بالترادف الإخلال بما ذكرناه من المقاصد أولاً، وهو محذور. ثم الدليل على وقوع الترادف في اللغة، ما نقل عن العرب من قولهم «الصَّهَابُ والشَّوْذِبُ» من أسماء الطويل، و«البُهْتُرُ والبُحْتُرُ» من أسماء القصير، إلى غير ذلك. ولا دليل

على امتناع ذلك حتى يتبع ما يقوله من يتعسف في هذا الباب
في بيان اختلاف المدلولات . لكنه ربما خفي بعض الألفاظ
المترادفة ، وظهر البعض ، فيجعل الأشهر بياناً للأخفى ، وهو
الحدُّ اللفظي

وقد ظنَّ بأسماء أنها مترادفة ، وهي متباينة . وذلك عند ما اذا
كانت الأسماء لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة ، كالسيف ،
والصارم ، والهندي ؛ أو باعتبار صفته ، وصفة صفته ، كالناطق ،
والفصيح ، وليس كذلك

ويفارق المرادف المؤكَّد من جهة أنَّ اللفظ المرادف لا يزيد
مرادفه إيضاحاً ؛ ولا يشترط تقدُّم أحدهما على الآخر ، ولا يرادف
الشيء بنفسه بخلاف المؤكَّد . والتابع في اللفظ ، فخالف لهما
فإنه لا بدَّ وأن يكون على وزن المتبوع ، وأنه قد لا يفيد
معنى أصلاً ، كقولهم : حسن بسن ، وشيطان ليطان . ولهذا
قال ابن دريد : سألت أبا حاتم عن معنى قولهم « بسن » فقال :
ما أدري ما هو

القسم الثاني :

الاسم ينقسم إلى ظاهرٍ ، ومُضمَّرٍ ، وما بينهما . وذلك لأنه
إمَّا أن يُفصَّدَ به البيان مع الاختصار ، أو لا مع الاختصار

فالأوّل هو الظاهر
والثاني إمّا أن لا يُقصدَ معه التنبيه أو يُقصد : فالأوّل هو
المضمر، والثاني ما بينهما
فأمّا الاسم الظاهر : إمّا أن لا يكون آخره ألفاً ، ولا ياء
قبلها كسرة ، أو يكون
فالأوّل هو الاسم الصحيح ، فإن دخله حركة الجرّ مع التنوين ،
فهو المنصرف ، كزيد وعمر ، وإن لم يكن كذلك ؛ فهو غير منصرف ،
كأحمد وإبراهيم
والثاني هو المعتلّ ، فإن كان في آخره ياء قبلها كسرة ، فهو
المنقوص ، كالقاضي والدّاعي ؛ وإن كان في آخره ألف ، فهو
المقصور ، كالدينار والأخرى ؛ وإن كان في آخره همزة قبلها ألف ،
فهو الممدود ، كالرداء والكساء
وأما المضمر ، فهو إمّا منفصل ، وإمّا متصل : والمنفصل نحو :
أنا ، ونحن ، وهو ، وهي ونحوه . والمتصل نحو : فعلتُ وفعلنا —
وما بينهما فهو اسم الإشارة

وهو إمّا أن يكون مفرداً ، ليس معه تنبيه ولا خطاب ، أو
يكون : فالأوّل ، نحو : ذا ، وذان ، وذين ، وأولاء . وأمّا إن
كان غير مفرد ، فإن وُجد معه التنبيه لا غير ، فنحو : هذا ،
وهذان . وإن وُجد معه الخطاب ، فنحو : ذاك وذانك . وإن

اجتماعاً معه ، فنحو : هذالك ، وهاتيك

ثمَّ ما كان من الأسماء الظاهرة ، فلا يكون من أقلّ من ثلاثة أحرفٍ أصول ، نفيّاً للإجحاف عنه مع قوّته بالنسبة إلى الفعل والحرف ، إلّا فيما شذّ من قولهم : يد ، ودَم ، وأب ، وأخ ونحوه ، مما حُدِفَ منه الحرف الثالث

وما كان من الأسماء المضمرة متصلاً ، كان من حرفٍ واحدٍ كالتاء من فعلتُ

وإن كان منفصلاً ، فلا يكون من أقلّ من حرفين ، يُبتدأُ بأحدهما ، ويُوقف على الآخر : نحو هو ، وهى . وكذلك ما كان من أسماء الإشارة ، فلا يكون من أقلّ من حرفين أيضاً ، نحو ذا ، وذى ونحوه

وبالجملة فإنّما أن يدلّ على شيءٍ بعينه ، أو لا بعينه فالأوّل هو « المعرفة » ، كأسماء الأعلام ، والمضمرات ، والمبهمات ، كأسماء الإشارة ، والموصولات ؛ وما دخل عليه لام التعريف ، وما أضيف إلى أحد هذه المعارف

والثانى هو « النكرة » ، كإنسان وفرس وما ألحق بآخره من الأسماء ياء مشدّدة ، مكسورة ما قبلها ، فهو المنسوب ، كالهاشميّ والمكيّ ونحوه

القسمه الثالثه :

الاسم ينقسم الى ما هو حقيقة ، ومجاز
أما « الحقيقة » فهي في اللغة مأخوذة من الحق ، والحق هو
الثابت اللازم ، وهو تقيض الباطل ، ومنه يُقال حق الشيء حقه ،
ويُقال حقيقة الشيء أي ذاته الثابتة اللازمة ، ومنه قوله تعالى
« وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ » أي وَجَبَتْ .
وكذلك قوله تعالى « حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ » أي واجبٌ عليّ
وأما في اصطلاح الأصوليين ، فاعلم أن الأسماء الحقيقية قد
يُطلقها الأصوليون على لغوية وشرعية

واللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية . والكلام إنما هو في
الحقيقة الوضعية ، فلنعرفها ، ثم نعود الى باقي الأقسام . وقد
ذكر فيها حدود واهية يُستغنى عن توضيح الزمان بذكرها ؛ والحق
في ذلك أن يُقال : هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له أولاً في
اللغة ، كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع العريض الأعلى ،
والإنسان في الحيوان الناطق

وأما الحقيقة العرفية اللغوية ، فهي اللفظ المستعمل فيما وُضع
له بعرف الاستعمال اللغوي ، وهي قسمان :

الأول ، أن يكون الاسم قد وُضع لمعنى عام ، ثم يخصّص

بُعُرِف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته ، كاختصاص لفظ الدابة بذوات الأربع عرفاً ، وإن كان في أصل اللغة لكل ما دب . وذلك إما لسرعة ديبه أو كثرة مشاهدته ، أو كثرة استعماله ، أو غير ذلك

الثاني أن يكون الاسم في أصل اللغة بمعنى ، ثم يشتهر في عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي ، بحيث أنه لا يفهم من اللفظ عند إطلاقه غيره ، كإسم الغائط ، فإنه ، وإن كان في أصل اللغة للموضع المطمئن من الأرض ؛ غير أنه قد قد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقذر من الانسان ، حتى إنه لا يفهم من ذلك اللفظ ، عند إطلاقه غيره . ويمكن أن يكون شهرة استعمال لفظ الغائط في الخارج المستقذر من الانسان ، لكثرة مباشرته وغلبة التخاطب به مع الاستنكاف من ذكر الاسم الخاص به ، لنفرة الطباع عنه ، فكثروا عنه بلازمه ، أو لمعنى آخر وأما الحقيقة الشرعية ، فهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعاً له أولاً في الشرع . وسواء كان الاسم الشرعي ومُسَمَّاهُ لا يعرفهما أهل اللغة ، أو هما معروفان لهم . غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، أو عرفوا المعنى ، ولم يعرفوا الاسم ، أو عرفوا الاسم ، ولم يعرفوا ذلك المعنى ، كإسم الصلاة ، والحج ، والزكاة

ونحوه . وكذلك اسم الإيمان والكفر . لكن رُبَّما خُصَّت هذه
بالأسماء الدينية

وإن شئت أنْ تحدَّ الحقيقة على وجهٍ يعمُّ جميعَ هذه
الاعتبارات ، قلت : « الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له
أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب » . فإنه جامع مانع
وأماً المجاز فأخوذ في اللغة من الجواز ، وهو الانتقال من حال
إلى حال . ومنه يقال جازَ فلانٌ من جهةٍ كذا إلى جهةٍ كذا
وهو مخصوصٌ في اصطلاح الأصوليين بانتقال اللفظ من جهةٍ
الحقيقة إلى غيرها . وقبل النظر في تحديده ، يجب أنْ تعلمَ أنَّ
المجاز قد يكون لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن
العرفية ، والشرعية إلى غيرها ، كما كانت الحقيقة منقسمةً إلى
وضعية وعرفية وشرعية

وعند هذا نقول : من اعتقد كونَ المجاز وضعياً ، قال في حدِّ
المجاز في اللغة الوضعية « هو اللفظ المتوابع على استعماله في غير
ما وُضع له أولاً في اللغة لما بينهما من التعلُّق » . ومن لم يعتقد
كونه وضعياً ، أبقى الحدَّ بحاله ، وأبدل المتوابع عليه بالمستعمل ؛
وعلى هذا فلا يخفى حدُّ التجوُّز عن الحقيقة العرفية والشرعية
وإن أردتَ التحديدَ على وجهٍ يعمُّ الجميع ، قلت « هو اللفظ

المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وُضع له أولاً في الاصطلاح الذي به المخاطبة، لما بينهما من التعلق « ونعني بالتعلق بين محل الحقيقة والمجاز أن يكون محل التجوُّز مشابهاً لمحل الحقيقة في شكله وصورته، كإطلاق اسم الإنسان على المصوِّر على الحائط؛ أو في صفة ظاهرة في محل الحقيقة، كإطلاق اسم الأسد على الإنسان لاشتراكهما في صفة الشجاعة، لا في صفة البَخَر خلفائها؛ أو لأنه كان حقيقةً، كإطلاق اسم العبد على المَعْتَق؛ أو لأنه يؤوَّل إليه في الغالب، كتسمية العصير خمرًا؛ أو أنه مجاور له في الغالب، كقولهم: جرى النهر والميزاب، ونحوه وجميع جهات التجوُّز، وإن تعددت غير خارجة عما ذكرناه وإنما قيدنا الحد باللفظ، لأن الكلام إنما هو في المجاز اللفظي لا مطلقاً؛ وبقولنا « المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وُضع له أولاً » تمييزاً له عن الحقيقة. وبقولنا « لما بينهما من التعلق »، لأنه لو لم يكن كذلك، كان ذلك الاستعمال ابتداءً وضع آخر، وكان اللفظ مشتركاً لا مجازاً

فإن قيل ما ذكرتموه من الحد غير جامع، لأنه يخرج منه التجوُّز بتخصيص الاسم ببعض مدلولاته في اللغة، كتخصيص لفظ الدابة بذوات الأربع، فانه مجاز، وهو غير مستعمل في غير

ما وُضع له أولاً، لدخول ذوات الأربع في المدلول الأصلي؛ ويلزم منه أيضاً خروج التجوُّز بزيادة الكاف في قوله « ليس كمثله شيء » فإنه مجاز، وهو غير مستعمل في إفادة شيء أصلاً. ويخرج أيضاً منه التجوُّز بلفظ الأسد عن الإنسان، حالة قصد تعظيمه، وإنما يحصل تعظيمه بتقدير كونه أسداً، لا بمجرد إطلاق اسم الأسد عليه، بدليل ما إذا جعل علماً له، ومدلوله إذ ذاك لا يكون غير ما وُضع له أولاً. وتدخل فيه الحقيقة العرفية، كلفظ الغائط وإن كان اللفظ مستعملاً في غير موضوعه أولاً. والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازاً

قلنا: أمّا الإشكال الأول فنُدفع، لأنه لا يخفى أن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيّد من حيث هما كذلك؛ فإذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة، فاستعماله في الدابة المقيّدة على الخصوص يكون استعمالاً له في غير ما وُضع له أولاً. وأمّا الكاف في قوله تعالى « ليس كمثله شيء » فليست مستعملة للاسمية كوضعها في اللغة، ولا للتشبيه؛ وإلاّ كان معناها: ليس لمثله مثل، « وهو مثل لمثله »، فكان تناقضاً فكانت مستعملة؛ لا فيما وضعت له في اللغة أولاً، فكانت داخلة في الحد. وأمّا التعبير بلفظ الأسد عن الإنسان تعظيماً له، فليس لتقدير

مسمّى الأسد الحقيقي فيه ، بل لمشاركته له في صفته من الشجاعة . والحقيقة العرفية وإن كانت حقيقة بالنظر الى تواضع أهل العرف عليها ، فلا تخرج عن كونها مجازاً بالنسبة الى استعمال اللفظ في غير ما وُضع له أولاً ، ولا تناقض ، واذا عُرِف معنى الحقيقة والمجاز ، فهما ورد لفظاً في معنى ، وتردّد بين القسمين ، فقد يُعرَف كونه حقيقةً ومجازاً بالنقل عن أهل اللغة ، وان لم يكن نقلٌ فقد يُعرَف كونه مجازاً بصحة نفيه في نفس الأمر ويُعرَف كونه حقيقةً بعدم ذلك . ولهذا فإنّه يصح أن يُقال لمن سُمي من الناس حماراً لبلادته ، انه ليس بحمار ؛ ولا يصح أن يُقال إنّهُ ليس بانسان في نفس الأمر لما كان حقيقة فيه

ومنها ان يكون المدلول مما يتبادر الى الفهم من اطلاق اللفظ من غير قرينة ، مع عدم العلم بكونه مجازاً ، بخلاف غيره من المدلولات ، فالمتبادر الى الفهم هو الحقيقة ، وغيره هو المجاز فإن قيل هذا لا يُطرَد في المجاز المنقول ، حيث انه يسبق الى الفهم من اللفظ دون حقيقته ، فالأمر فيهما بالضدّ مما ذكرتموه وينتقض أيضاً باللفظ المشترك ، فأنه حقيقة في مدلولاته ، مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم عند اطلاقه

قلنا أمّا الأول فنندفع . وذلك لأنّ اللفظ الوارد ، إذا تبادر

مدلوله الى الذهن عند اطلاقه، فإن علم كونه مجازاً فهو غير وارد على ما ذكرناه، وإن لم يعلم، فالظاهر أنه يكون حقيقة فيه، لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب، وادراج النادر تحت الغالب أولى. وأما اللفظ المشترك فإن قلنا إنه عام في جميع محامله، فقد اندفع الإشكال. وإب قلنا إنه لا يتناول إلا واحداً من مدلولاته على طريق البديل، فهو حقيقة في الواحد على البديل، لا في الواحد عيناً. والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر إلى الفهم عند اطلاقه؛ وهو الواحد على البديل. والذي لم يتبادر إلى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه، وفيه دقة

ومنها أن لا يكون اللفظ مطرداً في مدلوله، مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشارع من الاطراد، وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة، إذ هو غير مطرد في كل طويل

فإن قيل: عدم الاطراد لا يدل على التجوّز، فإن اسم السخى حقيقة في الكريم، والفاضل حقيقة في العالم، وهذان المدلولان موجودان في حق الله تعالى، ولا يقال له سخي ولا فاضل، وكذلك اسم القارورة حقيقة في الزجاج المخصوصة، لكونها مقراً للمائعات، وهذا المعنى موجود في الجرّة والكوز، ولا يسمى قارورة، وإن سلمنا ذلك. ولكن الاطراد لا يدل على الحقيقة،

لجواز اطراد بعض المجازات، وعدم الاطراد في بعضها كما ذكرتموه
فلا يلزم منه التعميم

قلنا: أما الاشكال الأول، فقد اندفع بقولنا « اذا لم يوجد
مانع شرعي ولا لغوي » وفيما أُورِد من الصور، قد وجد
المنع، ولولاه لكان الاسم مطرداً فيها. وأما الثاني، فإننا
لا ندعى أن الاطراد دليل الحقيقة، ليلزم ما قيل، بل المدعى
أن عدم الاطراد دليل المجاز

ومنها أن يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير
المسمى المذكور، وجمعه مخالف لجمع المسمى المذكور، فنعلم أنه
مجاز فيه؛ وذلك كما طلاق اسم الأمر على القول المخصوص، وعلى
الفعل في قوله تعالى « وما أمرنا إلا واحدة » وقوله تعالى:
« وما أمر فرعون برشيده » فإن جمعه في جهة الحقيقة أوامر،
وفي الفعل أمور. ولا نقول إن المجاز لا يجمع والحقيقة تجمع،
كما ذكر بعضهم؛ إذ الإجماع منعقد على التجوز بلفظ الجمار عن
البليد، مع صحة تثنيته وجمعه، حيث يقال جماران وحمُر

فإن قيل اختلاف الجمع لا يدل على التجوز في المسمى
المذكور، لجواز أن يكون حقيقة فيه، واختلاف الجمع بسبب
اختلاف المسمى. قلنا: الجمع إنما هو للاسم، لا للمسمى.

فاختلافه لا يكون مؤثراً في اختلاف الجمع
ومنها أن يكون الاسم موضوعاً لصفة ، ولا يصح أن يُشتق
لموضوعها منها اسم ، مع عدم ورود المنع من الاشتقاق ، فيدلُّ
على كونه مجازاً ، وذلك كاطلاق اسم الأمر على الفعل . فإنه
لا يشتق لمن قام به منه اسم الأمر . بخلاف اسم القارورة ، فإنه
لا يُطلق على الكوز والجرة بطريق الاشتقاق من قرار المائع
فيه ، مع كون اسم الفرار فيه حقيقة كما اشتق في الزجاجاة المخصوصة
لورود المنع من أهل اللغة فيه

فان قيل : هذا ينتقض باسم الرائحة القائمة بالجسم ، فإنه
حقيقة مع عدم الاشتقاق

قلنا : لا نسلم عدم الاشتقاق . فإنه يصح أن يقال للجسم
الذي قامت به الرائحة متروّح

ومنها أن يكون الاسم مضافاً الى شيء حقيقة ، وهو متعذر
الإضافة اليه ، فيتعين أن يكون مجازاً في شيء آخر ، وذلك كقوله
تعالى « واسأل القرية »

فان قيل : لا يدلُّ ذلك على كونه مجازاً في الغير ، لجواز أن
يكون مشتركاً ، وتعذر حمل اللفظ المشترك على بعض محامله
لا يوجب جعله مجازاً في الباقي

قلنا : هذا مبنيٌّ على القول بالاشتراك ، وهو خلاف الأصل ؛
والمجاز ، وإن كان على خلاف الأصل ؛ إلا أن المحذور فيه أدنى
من محذور الاشتراك على ما يأتي ، فكان أولى . وعلى هذا نقول :
مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني ، لزم أن يكون
مجازاً فيما عداه ، إذا لم يكن بينهما معنى مشتركٌ يصلح أن يكون
مدلولاً للفظ بطريق التواطؤ

ومنها أن يكون قد أُلفَ من أهل اللغة أنهم إذا استعملوا
لفظاً بأزاء معنى ، أطلقوه إطلاقاً ، وإذا استعملوه بأزاء غيره ،
قرنوا به قرينةً ، فبدل ذلك على كونه حقيقةً فيما أطلقوه مجازاً
في الغير ، وذلك لأنَّ وضع الكلام للمعنى إنما كان ليُكتفى به في
الدلالة . والأصل أن يكون ذاك في الحقيقة دون المجاز لكونها
أغلب في الاستعمال

ومنها أنه إذا كان اللفظ حقيقة في معنى ، ولذلك المعنى متعلقٌ
فإطلاقه بأزاء ما ليس له ذلك المتعلق يدلُّ على كونه مجازاً فيه ،
كإطلاق اسم القدرة على الصفة المؤثرة في الإيجاد . فإن لها
مقدوراً ، وإطلاقها على المخلوقات في قولهم « انظر الى قدرة الله »
لا مقدور لها

فان : قيل التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقةً ، بل

من توابع المسمى ، ولا يلزم من اختلاف المسمى ، إذا كان الاسم
في أحدهما حقيقة ، أن يكون مجازاً في الآخر ، لجواز الاشتراك ،
فجوابه ما سبق

ومنها ^(١) أن يكون الاسم الموضوع لمعنى مما يتوقف إطلاقه
عليه على تعلقه بمسمى ذلك الاسم في موضع آخر ، ولا كذلك
بالعكس فيعلم أن المتوقف مجاز ، والآخر غير مجاز
وتشترك الحقيقة والمجاز في امتناع اتصاف أسماء الأعلام
بهما ، كريد وعمرو . وذلك لأن الحقيقة على ما تقدم إنما تكون
عند استعمال اللفظ فيما وضع له أولاً ، والمجاز في غير ما وضع له
أولاً . وذلك يستدعى كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة
موضوعاً لشيء قبل هذا الاستعمال في وضع اللغة . وأسماء الأعلام
ليست كذلك . فإن مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهل اللغة
له أولاً ، ولا في غيره لأنها لم تكن من وضعهم ؛ فلا تكون حقيقة
ولا مجازاً . وعلى هذا ، فالألفاظ الموضوعات أولاً في ابتداء الوضع
في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازاً ، وإلا كانت موضوعات

(١) يوضح هذا قول الشوكاني في ارشاد الفحول . ومنها ان يكون
إطلاقه على احد مسميه متوقفاً على تعلقه بالآخر نحو (ومكروا ومكر الله)
ولا يقال مكر الله ابتداء

قبل ذلك الوضع ، وهو خلاف الفرض . وكذلك كل وضع ابتدائي ،
حتى الأسماء المخترعة ابتداءً لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم
وآلاتهم ، وإنما تصير حقيقةً ومجازاً باستعمالها بعد ذلك . وبهذا
يُعلم بطلان قول من قال : إنَّ كلَّ مجاز له حقيقة ولا عكس .
وذلك لأنَّ غايةَ المجاز أن يكون مستعملاً في غير ما وضع له أولاً ؛
وما وضع له اللفظ أولاً ليس حقيقةً ، ولا مجازاً ، على ما عُرِفَ .
وبالنظر الى ما حققناه في معنى الحقيقة والمجاز ، يُعلم أن تسمية
اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً حقيقةً ، وإن كان حقيقةً بالنظر
الى الأمر العرفي ، غير أنه مجازٌ بالنظر الى كونه منقولاً من
الوجوب والثبوت الذي هو مدلول الحقيقة أولاً في اللغة ، على ما
سبق تحقيقه .

وتشترك الحقيقة والمجاز أيضاً في أن كلَّ ما كان من كلام
العرب ، ماعدا الوضع الأول ، فإنه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز
معاً ، بل لا بُدَّ من أحدهما فيه .

مسائل هذه القسمه خمس :

المسألة الأولى

في الأسماء الشرعية

ولا شك في إمكانها ، اذ لا إحالة في وضع الشارع اسماً من أسماء أهل اللغة ، أو من غير أسمائهم على معنى يعرفونه ، أو لا يعرفونه ، لم يكن موضوعاً لأسمائهم . فإن دلالات الأسماء على المعاني ليست لذواتها ، ولا الاسم واجب للمعنى ، يدلل انتفاء الاسم قبل التسمية ، وجواز إبدال اسم البياض بالسواد في ابتداء الوضع ، وكما في أسماء الأعلام ، والأسماء الموضوعة لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم

وإنما الخلاف نفيًا وإثباتًا في الوقوع . والحجج هاهنا مفروضة فيما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة ، كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم ، أم لا فمنع القاضي أبو بكر من ذلك ، وأثبتته المعتزلة والخوارج والفقهاء

احتج القاضي بمسلكين :

الأول ، أن الشارع لو فعل ذلك ، لزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الأسماء ، والأمر كان مكلفاً لهم بفهم مراده

من تلك الأسماء ، وهم لا يفهمونه ؛ وهو تكليف بما لا يُطاق .
والتوقيفُ الواردُ في مثل هذه الأمور لا بدّ وأن يكون متواتراً ،
لعدم قيام الحجّة بالآحاد فيها ، ولا تواتر . وهذه الحجّة غيرُ
مرضية . أمّا أولاً ، فلأنّها مبنية على امتناع التكليف بما لا يُطاق ،
وهو فاسدٌ على ما عُرِف من أصول أصحابنا القائلين بخلافه في
هذه المسألة ، وإن كان ذلك ممتنعاً عند المعتزلة ، وبتقدير امتناع
التكليف بما لا يُطاق ، إنّما يكون هذا تكليفاً بما لا يُطاق إذ لو
كلّفهم بفهمها قبل تفهيمهم . وليس كذلك

قوله التفهيم ؛ إنّما يكون بالنقل . لا نسلم . وما المانع أن
يكون تفهيمهم بالتكرير والقرائن المتضافرة مرّة بعد مرّة ، كما
يفعل الوالدان بالولد الصغير ، والأخرس في تعريفه لما في ضميره
لغيره بالإشارة

المسلك الثاني ، إنّ هذه الالفاظ قد اشتمل عليها القرآن .
فلو كانت مفيدة غير مدلولاتها في اللغة ، لما كانت من لسان
أهل اللغة ، كما لو قال : « أكرم العلماء » وأراد به الجهال أو الفقراء ،
وذلك لأنّ كون اللفظ عربياً ليس لذاته وصورته ، بل لدلالته
على ما وضعه أهل اللغة بإزائه ؛ وإلّا ، كانت جميع ألفاظهم قبل
التواضع عليها عريية ، وهو ممتنع ، ويلزم من ذلك أن لا يكون
الاحكام (٧)

القرآنُ عربيًّا، وهو على خلاف قوله تعالى « إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا
عَرَبِيًّا »، وقوله تعالى « بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ »، وقوله تعالى « وما
أَرْسَلْنَا مِنْ رِسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ » وذلك ممتنع . وهذا المسلك
ضعيفٌ أيضًا، إذ لقائلٌ أن يقول : لا أُسَلِّمُ أَنَّهُ يُلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ
خروج القرآن عن كونه عربيًّا، فإن قيل لأنه إذا كان مشتملاً
على ما ليس بعربيٍّ، فما بعضه عربيٌّ وبعضه غير عربيٍّ، لا يكون
كلُّه عربيًّا . وفي ذلك مخالفة ظواهر النصوص المذكورة، فيمكن
أن يقال : لا نُسَلِّمُ دلالة النصوص على كون القرآن بكليته عربيًّا
لأنَّ القرآنَ قد يُطلق على السورة الواحدة منه، بل على الآية
الواحدة كما يُطلق على الكل . ولهذا يصحُّ أن يُقالَ للسورة
الواحدة : هذا قرآن . والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولأنَّ
القرآنَ مأخوذٌ من الجمع، ومنه يُقال : قرأتِ النافذةَ لبَنها في
ضَرْعِها، إذا جمعتها، وقرأتِ الماءَ في الحوضِ أي جمعتها . والسورةُ
الواحدة فيها معنى الجمع، لتألفها من حروفٍ وكلماتٍ وآياتٍ،
فَصَحَّ إطلاقُ القرآن عليها . غايةً أَنَّا خالفنا هذا في غير الكتاب
العزير، فوجب العملُ بمقتضى هذا الأصل في الكتاب وبعضه؛
ولأنَّه لو حالف أَنَّهُ لا يقرأ القرآن، فقرأ سورةً منه، حنثَ،
ولو لم يكن قرآنًا، لما حنث . وإذا كان كذلك فليس الحملُ على

الكلّ أولى من البعض . وعند ذلك أمكن حملهُ على البعض
الذى ليس فيه غير العربية

فإن قيل : أجمعت الأمة على أن الله تعالى لم يُنزل إلّا قرآنًا
واحدًا ، فلو كان البعض قرآنًا ، والكلّ قرآنًا ، لزمَت التثنيةُ في
القرآن ، وهو خلاف الإجماع . وإذا لم يكن القرآنُ إلّا واحدًا ،
تعيّن أن يكون هو الكلُّ ضرورة الإجماع على تسميته قرآنًا
قلنا : أجمعت الأمة على أن الله تعالى لم يُنزل إلّا قرآنًا
واحدًا ، بمعنى أنه لم يُنزل غير هذا القرآن ، أو بمعنى أن المجموع
قرآنٌ ، وبعضُهُ ليس بقرآن . الأول مسلم ، والثاني ممنوع

فإن قيل : ما ذكرتموه من الدليل على كون بعض القرآن
قرآنًا معارضٌ بما يدلُّ على أنه ليس بقرآن ، وهو صحّة قول
القائل عن السورة والآية : هذا بعض القرآن

قلنا : المرادُ به إنما هو بعضُ الجملةِ المسماةِ بالقرآن ؛ وليس
في ذلك ما يدلُّ على أن البعضَ ليس بقرآن حقيقةً . فإن جزءَ
الشيء ، إذا شاركَ كُلَّهُ في معناه ، كان مشاركًا له في اسمه .
ولهذا يُقال إنَّ بعضَ اللحم لحم ، وبعضُ العظم عظم ، وبعضُ
الماء ماء ، لاشتراك الكلِّ والبعض في المعنى المسمّى بذلك
الاسم . وإنما يمتنعُ ذلك فيما كان البعضُ فيه غيرَ مشاركٍ للكلِّ

في المعنى المسمى بذلك الاسم . ولهذا لا يقال : بعض العشرة عشرة ، وبعض المائة مائة ، وبعض الرغيف رغيف ، وبعض الدار دار ، الى غير ذلك . وعند ذلك ، فما لم يُبينوا كون مانحن فيه من القسم الثاني دون الأول ، فهو غير لازم . وإن سامنا التعارض من كل وجه ، فليس القول بالنفي أولى من القول بالإثبات . وعلى المستدل الترجيح . وإن سامنا دلالة النصوص على كون القرآن يُحملته عربياً ، لكن بجهة الحقيقة ، أو المجاز ، الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، وذلك لأن ما الغالب منه العربية ، يُسمى عربياً ، وإن كان فيه ما ليس بعربي ؛ كما يُسمى الزنجي أسود ، وإن كان بعضه اليسير مبيضاً ، كأسنانه ، وشحمة عينيه ؛ والرومي أبيض ، وإن كان البعض اليسير منه أسود ، كالناظر من عينيه . وكذلك البيت من الشعر بالفارسية يُسمى فارسياً ، وإن كان مشتملاً على كلمات يسيرة من العربية ويدل على هذا التجوز ما اشتمل عليه القرآن من الحروف المعجمة ، في أوائل السور ؛ فإنها ليست من لغة العرب في شيء ؛ وأيضاً فإن القرآن قد اشتمل على عبادات غير معلومة للعرب ، فلا يتصور التعبير عنها في لغتهم . فلا بد لها من أسماء تدل عليها غير عربية ؛ وأيضاً فإن القرآن مشتمل على قوله تعالى « وما كان

الله ليُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ » وأراد به صَلَاتِكُمْ ؛ وليس الإِيْمَانُ في اللغة بمعنى الصلاة ، بل بمعنى التصديق ؛ وعلى قوله « أَقِيمُوا الصَّلَاةَ » والصَّلَاةُ في اللغة بمعنى الدُّعَاءُ ، وفي الشرع عبارة عن الأفعال المخصوصة ؛ وعلى قوله تعالى « وَآتُوا الزَّكَاةَ » والزَّكَاةُ في اللغة عبارة عن النِّمَاءِ والزيادة ، وفي الشرع عبارة عن وجوب أداء مال مخصوص ؛ وعلى قوله تعالى « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ » والصَّوْمُ في اللغة عبارة عن مطلق إِمْسَاكِ ، وفي الشرع عبارة عن إِمْسَاكِ مخصوص ، بل وقد يُطْلَقُ الصَّوْمُ في الشرع في حالة لا إِمْسَاكِ فيها ، كحالة الناسي أكلًا ؛ وعلى قوله تعالى « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » والحِجُّ في اللغة عبارة عن مطلق قَصْدٍ ، وفي الشرع عبارة عن القصد إلى مكان مخصوص

وهذا كله يدلُّ على اشتمال القرآن على ما ليس بعربيٍّ ، فكان إطلاق اسم العربي عليه مجازاً

فإن قيل : أمَّا الحروف المعجمة التي في أوائل السور فهي أسماءؤها ، وأمَّا العباداتُ الحادثةُ فن حيثُ إنها أفعالٌ محسوسةٌ معلومةٌ للعرب ومسمَّاةٌ بأسماء خاصة لها لغةً ، غير أن الشرع اعتبرها في الثواب والعقاب عليها بتقدير الفعل أو الترك . وليس في ذلك ما يدلُّ على اشتمال القرآن على ما ليس بعربيٍّ . وأمَّا

الآيات المذكورة فهي محمولة على مدلولاتها لغة . أما قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » ، فالمراد به تصديقكم بالصلاة ؛ وقوله تعالى « أقيموا الصلوة » فالمراد به الدعاء ؛ وكذلك قوله « وآتوا الزكاة » ، فالمراد به النمو . والمراد من الصوم الإمساك ، ومن الحجّ القصد . غير أن الشارع شرط في إجزائها وصحتها شرعاً ضمّ غيرها إليها . وليس في ذلك ما يدلّ على تغيير الوضع اللغوي ، وإن سلمنا دخول هذه الشروط في مسمّى هذه الأسماء ، لكن بطريق المجاز ، أما في الصلاة ، فمن جهة أن الدعاء جزؤها ، والشئ قد يُسمّى باسم جزئه ، ومنه قول الشاعر :

يُنَاشِدُنِي حَامِيْمٌ وَالرَّمْحُ شَاجِرٌ فَهَلَّا تَلَا حَامِيْمَ قَبْلَ التَّقْدِمِ
وأراد به القرآن ، فسمّاه باسم جزئه . وكذلك الكلام في الصوم ، والزكاة ، والحج . ويمكن أن يُقال بأن تسمية الصوم الخاص ، وكذلك الزكاة ، والحج ، والإيمان . من باب التصرّف بتخصيص الاسم ببعض مسمّياته لغةً ، كما في لفظ الدابة . والشارع له ولاية هذا التصرّف ، كما لأهل اللغة ؛ ويخصّ الصلاة أن أفعالها ، إنما سميت صلاةً ، لكونها مما يتبع بها فعل الإمام . فإن التالي للسابق من الخليل يسمى مُصَلِّياً ، لكونه تابعاً ، ويخصّ الزكاة أن تسمية الواجب زكاة باسم سببه ، والتجوز باسم السبب

عن المسبب جائز لغةً . والمجاز من اللغة لا من غيرها
قلنا : أما الحروف فإنها اذا كانت أسماء لأحاد السور ، فهي
أعلامٌ لها ، وليست لغويةً . فقد اشتمل القرآن على ما ليس
من لغة العرب . وما ذكره في العبادات الحادثة في الشرع فانما
يصح ، أن لو لم تكن قد أُطلق عليها أسماء لم تكن العرب قد
أطلقتها عليها . ويدل على هذا الإطلاق ما ذكر من الآيات ،
قولهم : **إِن** هذه الأسماء محمولة على موضوعاتها لغةً : غير أن
الشارع شرط في إجزائها شروطاً لا تصح بدونها ، فإن مسمى
الصلاة في اللغة هو الدعاء . وقد يُطلق اسم الصلاة على الأفعال
التي لا دعاء فيها ، كصلاة الأخرس الذي لا يفهم الدعاء في الصلاة
حتى يأتي به . وبتقدير أن يكون الدعاء متحققاً ، فليس هو
المسمى بالصلاة وحده . ودليله أنه يصح أن يقال إنه في الصلاة
حالة كونه غير داع ، ولو كان هو المسمى بالصلاة لا غير ، لصح
عند فراغه من الدعاء أن يقال : خرج من الصلاة . واذا عاد اليه ،
يقال : عاد الى الصلاة . وأن لا يسمى الشخص مصلياً حالة
عدم الدعاء مع تلبسه بباقي الأفعال . وكل ذلك خلاف الإجماع
قولهم : تسمية هذه الأفعال بهذه الأسماء إنما هو بطريق المجاز
قلنا : الأصل في الإطلاق الحقيقة

قولهم : إنَّ الدعاءَ جزءٌ من هذه الأفعال . والشئ قد يُسمى
باسم جزئه

قلنا : كلُّ جزءٍ أو بعض الأجزاء : الأوَّل ممنوع ، والثاني
مستلزم . ولهذا فإن العشرة لا تُسمى خمسة ، ولا الكلُّ جزءاً ،
وإن كان بعضه يسمى جزءاً ، الى أمثلة كثيرة لا تُحصى
وليس القول بأنَّ ما نحن فيه من القليل الجائز أولى من
غيره ، وإن سلمنا صحة ذلك تجوّزاً . ولكن ليس القول بالتجوّز
في هذه الأسماء ، وإجراء لفظ القرآن على حقيقته أولى
من العكس

فإن قيل : بل ما ذكرناه أولى ، فإنَّ ما ذكرتموه يلزم منه
النقل وتغيير اللغة ؛ فيستدعي ثبوت أصل الوضع وإثبات وضع
آخر . والوضع اللغوي لا يفتقر الى شئ آخر ، ولا يلزم منه
تغيير ، فكان أولى . وأيضاً فإنَّ الغالب من الأوضاع البقاء
لا التغيير ، وإدراج ما نحن فيه تحت الأغلب أغلب .

قلنا : بل جانب الخصم أولى ، لما فيه من ارتكاب مجاز واحد
وما ذكرتموه ففيه ارتكاب مجازات كثيرة ، فكان أولى .
وعلى هذا فقد اندفع قولهم بالتجوّز بجهة التخصيص أيضاً . وما
ذكروه من تسمية أفعال الصلاة ، لما فيها من المتابعة للإمام ،

فيلزم منه أن لا تسمى صلاةُ الأمام والمنفرد صلاةً ، لعدم^(١) هذا المعنى فيها . وقولهم في الزكاة أن الواجب سَمَى زكاة باسم سببه تجوزاً ، فيلزم عليه أن لا تصح تسميته زكاةً ، عند عدم النماء في المال ؛ وإن كان النماء حاصلًا ، فالتجوز باسم السبب عن المسبب جائزٌ مطلقاً ، أو في بعض الأسباب : الاول ممنوعٌ : والثاني مسلمٌ . ولهذا ، فإنه لا يصح تسمية الصيد شبكةً ، وإن كان نصبها سبباً له ؛ ولا يُسمى الابنُ أباً ، وإن كان الأبُ سبباً له . وكذلك لا يُسمى العالمُ إلهًا ، وإن كان الإلهُ تعالى سبباً له ، الى غير ذلك من النظائر

وعند ذلك فليس القولُ بأنَّ ما نحن فيه ، من قبيل التجوز به ، أولى من غيره

وأما المعتزلة فقد احتجوا بما سبق من الآيات ، وقولهم إنَّ الإيمانَ في اللغة هو التصديق ، وفي الشرع يُطابقُ على غير التصديق . ويدلُّ عليه قوله ، عليه السلام ، « الإيمانُ بضعٌ وسبعون باباً أعلاها شهادةُ أن لا إلهَ إلاَّ الله ، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » سَمَى إمطة الأذى إيماناً ، وليس بتصديق . وأيضاً فإنَّ الدينَ ، في الشرع ، عبارةٌ عن فعل العبادات ، وإقامة

(١) لعدم هذا المعنى . يريد معنى المتابعة والامام ليس بتابع كالنفرد

الصلاة وإيتاء الزكاة، بدليل قوله تعالى « وما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ » الى آخر الآية . ثم قال : « وذلك دين القيمة » فكان راجعاً إلى كلِّ المذكور . والدين هو الإسلام ، لقوله تعالى « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ » والإيمان هو الإيمان ، فيكون الإيمان ، في الشرع ، هو فعل العبادات .

ودليل كون الإيمان هو الإسلام ، إني لو كان الإيمان غير الإسلام ، لما كان مقبولاً من صاحبه ، لقوله تعالى « ومن يَدْتَسِعْ غيرَ الإسلامِ دِينًا ، فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ » وأيضاً فإنه استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى « فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ » والأصل أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه . وأيضاً قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » وأراد به الصلاة الى بيت المقدس . وأيضاً فإن قاطع الطريق ، وإن كان مُصَدِّقاً ، فليس بمؤمن ؛ لأنه يدخل النار ، بقوله تعالى « ولهم في الآخرة عَذَابٌ عَظِيمٌ » والداخل في النار مخزى ، لقوله تعالى حكاية عن أهل النار « ربَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ » مع التقرير لهم على ذلك . والمؤمن غير مخزى لقوله تعالى « يومَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ » وأيضاً فإن المكلف يوصف بكونه مؤمناً ، حالة

كونه غافلاً عن التصديق بالنوم وغيره ، وأيضاً فإنه لو كان الإيمان في الشرع ، هو الإيمان اللغوي ، أى التصديق لسمى في الشرع المصدق بشريك الاله تعالى مؤمناً ، والمصدق بالله مع إنكار الرسالة مؤمناً ، الى نظائره

ولقائل أن يقول : أما الآيات السابق ذكرها ، فيمكن أن يقال في جوابها إن إطلاق اسم الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، إنما كان بطريق المجاز على ما سبق ، والمجاز غير خارج عن اللغة ، وتسمية إمارة الأذى عن الطريق إيماناً أمكن أن يكون لكونه دليلاً على الإيمان فعبر باسم المدلول عن الدال ؛ وهو أيضاً جهة من جهات التجوز

فإن قيل : الأصل إنما هو الحقيقة . قلنا : إلا أنه يلزم منه التغيير ، ومخالفة الوضع اللغوي ، فيتقابلان وليس أحدهما أولى من الآخر لما سبق

وقولهم إن الإيمان هو الإسلام بما ذكروه ، فهو معارض بقوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسامنا » ولو اتحدا ، لما صح هذا القول . وليس أحدهما أولى من الآخر ، بل الترجيح للتغاير ، نظراً الى أن الأصل عند تعدد الأسماء تعدد المسميات ؛ وإثلاً يلزم منه التغيير في الوضع . وبهذا يندفع ما ذكروه من الاستثناء

الأول كما سبق تحقيقه ، لا جائز أن يُقال بكونها حقيقة فيها ، لأنها حقيقة فيما سواها بالاتفاق . فإن لفظ الأسد حقيقة في السبع ، والحمار في البهيمة ، والظهر والمنتن والساق والكبد في الأعضاء المخصوصة بالحيوان ، واللمة في الشعر إذا جاوز شحمة الأذن . وعند ذلك فالو كانت هذه الأسماء حقيقية فيما ذكر من الصور ، لكان اللفظ مشتركاً ، ولو كان مشتركاً ، لما سبق الى الفهم ، عند إطلاق هذه الألفاظ ، البعض دون البعض ، ضرورة التساوي في الدلالة الحقيقية . ولا شك أن السابق الى الفهم من إطلاق لفظ الأسد ، إنما هو السبع ، ومن إطلاق لفظ الحمار ، إنما هو البهيمة ، وكذلك في باقى الصور

كيف وان أهل الأعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة ، وهذا مجازاً

فان قيل : لو كان في لغة العرب لفظ مجازى ، فاما أن يفيد معناه بقرينة ، أو لا بقرينة . فإن كان الأول ، فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى ، فكان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى . وان كان الثانى ، فهو أيضاً حقيقة ، إذ لا معنى للحقيقة إلا ما يكون مستقلاً بالإفادة من غير قرينة

وأيضاً فإنه ما من صورة من الصور ، إلا ويمكن أن يُعبر

عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها . فاستعمال اللفظ المجازي فيها ، مع افتقاره الى القرينة من غير حاجة ، بعيدٌ عن أهل الحكمة والبلاغة في وضعهم

قلنا : جوابُ الأوّل ، أن المجازَ لا يُفِيد عند عدم الشهرة إلاّ بقرينةٍ ، ولا معنى للمجاز سوى هذا . والنزاعُ في ذلك لفظي ، كيف وان المجازَ والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية ، فلا تكون الحقيقةُ صفةً للمجموع

وجواب الثاني ، أن الفائدةَ في استعمال اللفظ المجازي ، دون الحقيقة ، قد تكونُ لاختصاصه بالخفة على اللسان ، أو لمساعدته في وزن الكلام نظماً ونثراً ، والمطابقة ، والمجانسة ، والسجع ، وقصد التعظيم ، والعدول عن الحقيقي للتحقير ، الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة في الكلام

المسألة الثالثة (الثالث)

اختلفوا في دخول الأسماء المجازية في كلام الله تعالى : فنفاه أهلُ الظاهر ، والرافضة . وأثبتته الباقيون
احتجّ المثبتون بقوله تعالى « ليس كمثله شيء » وبقوله تعالى

« وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ، وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا » وبقوله تعالى « جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ »

والأول من باب التجوُّز بالزيادة . ولهذا لو حُدِثَتِ الكاف بَقِيَ الكلامُ مستقلاً

والثاني من باب النقصان ، فَإِنَّ المرادَ بِهِ أَهْلُ الْقَرْيَةِ ، لاسْتِحَالَةِ سَوَّالِ الْقَرْيَةِ ، وَالْعِيرِ وَهِيَ الْبَهَائِمُ

والثالث من باب الاستعارة ، لتعذُّرُ الْإِرَادَةِ مِنَ الْجِدَارِ . وَإِذَا امْتَنَعَ حَمْلُ هَذِهِ الْأَلْفَافِ عَلَى ظَوَاهِرِهَا فِي اللُّغَةِ ، فَمَا تَكُونُ مَحْمُولَةً عَلَيْهِ هُوَ الْمَجَازُ

فَإِنْ قِيلَ : لَا نَسْلِمُ التَّجَوُّزَ فِيمَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الْأَلْفَافِ ؛ أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي نَفْيِ التَّشْبِيهِ ، إِذِ الْكَافُ لِلتَّشْبِيهِ

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى « وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ » فَالمرادُ بِهِ مُجْتَمَعُ النَّاسِ ، فَإِنَّ الْقَرْيَةَ مَأْخُودَةٌ مِنَ الْجَمْعِ ، وَمِنْهُ يُقَالُ : قَرَأْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ ، أَيْ جَمَعْتُهُ . وَقَرَأْتُ النَّاقَةَ لِبَنِيهَا فِي ضَرْعِهَا ، أَيْ جَمَعْتُهُ . وَيُقَالُ لِمَنْ صَارَ مَعْرُوفًا بِالضِّيَافَةِ ، مُقْرَى وَيُقْرَى ، لِاجْتِمَاعِ الْأَضْيَافِ عِنْدَهُ . وَسُمِّيَ الْقِرَانُ قِرَانًا لِذَلِكَ أَيْضًا ؛ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى مَجْمُوعِ السُّورِ وَالْآيَاتِ . وَأَمَّا الْعِيرُ فَهِيَ الْقَافِلَةُ وَمِنْ فِيهَا مِنَ النَّاسِ .

ثم وإن كان اسم القرية للجدران ، والعير للبهائم ، غير أن الله تعالى قادرٌ على إِنْطَاقِهَا ؛ وزمنُ النبوة زمنُ خَرْقِ العوائد ، فلا يَمْتَنَعُ نطقها بسؤال النبي لها

وقوله تعالى « جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ » فمحمولٌ أيضاً على حقيقة ، لأنه لا يتعذرُ على الله تعالى خلقُ الإرادة فيه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على التجوُّز ، لكنه معارضٌ بما يدلُّ على عدمه ، وذلك لأنَّ المجازَ كذبٌ ، ولذلك يَصْدُقُ نفيه عند قول القائل للبليد « حمار » ، وللإنسان الشجاع « أسد » . وتقيضُ النفي الصادق يكون كاذباً ، ولأنَّ المجاز هو الركيك من الكلام ، وكلامُ الربِّ تعالى ممَّا يُصَانُ عنه

سلمنا أنَّه ليس بكذب ، غير أنَّه إِنَّمَا يُصَارُ إليه عند العجز عن الحقيقة ، ويتعالى الربُّ عن ذلك

سلمنا أنَّه غيرُ متوقِّفٍ على العجز عن الحقيقة ، غير أنَّه ممَّا لا يُفِيدُ معناه بلفظه دون قرينة ؛ وربما تخفى ، فيقع الالتباسُ على المخاطب ، وهو قبيح من الحكيم

سلمنا أنَّه لا يُفْضَى إلى الالتباس ، غير أنَّه إِذَا خَاطَبَ بالمجاز ، وجب وصفه بكونه مُتَجَوِّزاً ، نظراً إلى الاشتقاق ، كما في الواحد منا ، وهو خلاف الإجماع

سَلَّمْنَا عَدَمَ اتِّصَافِهِ بِذَلِكَ ، غَيْرَ أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى حَقٌّ ،
فَلَهُ حَقِيقَةٌ ، وَالْحَقِيقَةُ مُقَابِلَةُ الْمَجَازِ

وَالْجَوَابُ قَوْلُهُمْ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» لِنَفْيِ التَّشْبِيهِ لَيْسَ كَذَلِكَ ،
فَإِنَّهُ لَوْ كَانَتْ الْكَافُ هَا هُنَا لِلتَّشْبِيهِ ، لَكَانَ مَعْنَى النَّفْيِ : لَيْسَ
مِثْلُ مِثْلِهِ شَيْءٌ . وَهُوَ تَنَاقُضٌ ، ضَرُورَةٌ أَنَّ مِثْلُ لِمِثْلِهِ ، فَالْمِثْلُ فِي
الآيَةِ زَائِدٌ . وَالْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِمْ مِثْلُكَ لَا يَقُولُ هَذَا ، الْمَشَارِكُ لَهُ
فِي صِفَاتِهِ

وقولهم : المراد من القرية الناسُ المجتمعون ، ليس كذلك .
لأن القرية هي المحلُّ الذي يقع فيه الاجتماع ، لا نفس الاجتماع .
ومن ذلك سُمِّيَ الزَّمانُ الذي فيه يجتمع دم الحيض قُرْأً . وكذلك
يقال القارى لجامع القرآن ، والمُقَرَّى لجامع الأضياف

قولهم : إِنَّ الْعِيرَ هي القافلةُ المجتمعة من الناس ، قلنا من
الناس والبهائم ، لا نفس الناس فقط ، ولهذا لا يقال لمجتمع الناس
من غير أن يكون معهم بهائم ، قافلةٌ

قولهم^(١) لو سأل لوقع الجواب

(١) هذا لم يتقدَّم بهذا النظم . وكأنه أخذه من قولهم المتقدم . فلا
يتمتع نطقها بسؤال النبي لها

قلنا : جواب الجدران والبهائم غير واقع على وفق الاختيار
 في عموم الأوقات ، بل إن وقع ، فإنما يقع بتقدير تحدى النبي
 عليه السلام به . ولم يكن كذلك فيما نحن فيه . فلا يمكن الاعتماد
 عليه . ثم وإن أمكن تخيل ما قالوه مع بعده ، فماذا يُعْتَدَرُ عن
 قوله تعالى « تجري من تحتها الأنهار » والأنهار غير جارية ؛ وعن
 قوله تعالى « واشتعل الرأس شيباً » وهو غير مُشْتَعِل ، وعن
 قوله تعالى « واخفض لهما جناح الذل » والذل لا جناح له ؛
 وقوله تعالى « الحج أشهر معلومات » والأشهر ليست هي
 الحج ، وإنما هي ظرف لأفعال الحج ؛ وقوله تعالى « لهدمت
 صوامع وبيع وصلوات » والصاوات لا تُهدم ؛ وقوله « أو جاء
 أحدكم من الغائط » وقوله « الله نور السموات والأرض » ،
 وقوله « فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » والقصاص ليس
 بعدوان ، وقوله « وجزاء سيئة سيئة مثلها » وقوله « الله يستهزئ
 بهم ، ويمكرون ويمكر الله » وقوله « كلما أوقدوا نارا للحرب
 أطفاها الله » وقوله تعالى « أحاط بهم سرادقها » الى ما لا يحصى
 ذكره من المجازات

وعن المعارضة الأولى بمنع كون المجاز كذباً ، فإنه إنما يكون
 كذباً أن لو أثبت ذلك حقيقة لا مجازاً ، كيف وإن الكذب

مستقبح عند العقلاء ، بخلاف الاستعارة والتجوز ، فإنه عندهم
من المستحسنات

قولهم إنه من ركيك الكلام ، ليس كذلك ؛ بل ربما كان
المجاز أفسح وأقرب الى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ على ما سبق
وعن الثانية ، يمنع ما ذكره من اشتراط المصير إلى المجاز
بالعجز عن الحقيقة ، بل إنما يُصار اليه مع القدرة على الحقيقة لما
ذكرناه من المقاصد فيما تقدم

وعن الثالثة أنها مبنية على القول بالتقييد العقلي ، وقد
أبطلناه ، كيف وهو لازم على الخصوم فيما ورد من الآيات
المتشابهات . فما هو الجواب في المتشابهات ؟ هو الجواب لنا ههنا
وعن الرابعة أنه إنما لم يُسمَّ ، مُتَجَوِّزاً ، لأن ذلك مما يؤهم
التسمع في أقواله بالتبيين . ولهذا يُفهم منه ذلك عند قول القائل :
« فلان مُتَجَوِّز في مقاله »^(١) فيتوقف إطلاقه في حق الله تعالى
على الإطلاق الشرعي ولم يرد

وعن الخامسة أن كلام الله وإن كان له حقيقة ، فبمعنى
كونه صيداً ، لا بمعنى الحقيقة المقابلة للمجاز

(١) الانسب أن يجعل هذا جواباً ثانياً

المسألة الرابعة

اختلفوا في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية . فأثبت ابن عباس وعكرمة ؛ ونفاه الباقر

احتج النافون بقوله تعالى : « وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا ، لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ » فنفي أن يكون أعجمياً ، وقطع اعتراضهم بتنوعه بين أعجمي وعربي . ولا ينتفي الاعتراض وفيه أعجمي ، وبقوله تعالى « بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ » وبقوله « إِنْ أُنزِلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا » وظاهر ذلك ينافي أن يكون فيه ما ليس بعربي

واحتج المثبتون لذلك بقولهم : القرآن مشتمل على المشكاة وهي هندية ، وإستبرق ، وسجيل بالفارسية ، وطه ، بالنبطية ، وقسطاس ، بالرومية ، والأب ، وهي كلمة لا تعرفها العرب . ولذلك روى عن عمر أنه لما تلا هذه الآية قال : هذه الفاكهة فما الأب قالوا : ولأن النبي عليه السلام مبعوث إلى أهل كل لسان كافة على ما قال تعالى (كافة للناس بشيراً ونذيراً) وقال عليه السلام بُعِثْتُ إِلَى الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ . فلا ينكر أن يكون كتابه جامعاً للغة الكل ، ليتحقق خطابه لكل إيجازاً وبياناً ، وأيضاً فإن

النبي عليه السلام لم يدَّع أنه كلامه ، بل كلام الله تعالى ، رب العالمين ، المحيط بجميع اللغات ، فلا يكون تكلمه باللغات المختلفة منكراً ، غايته أنه لا يكون مفهوماً للعرب . وليس ذلك بذعاً ، بدليل تضمنه الآيات المتشابهات ، والحروف المعجمة في أوائل السور .

أجاب النافون ، وقالوا : أمّا الكلمات المذكورة ، فلا نسلم أنها ليست عربية ، وغايته اشتراك اللغات المختلفة في بعض الكلمات ، وهو غير ممتنع ، كما في قولهم سِرْ وَال بدل سراويل ، وفي قولهم تنور ، فإنه قد قيل إنه مما اتفق فيه جميع اللغات . ولا يلزم من خفاء كلمة الأب على عمر أن لا يكون عربياً ، إذ ليس كل كلمات العربية مما أحاط بها كل واحد من أفراد العرب . ولهذا قال ابن عباس : ما كنت أدري ما معنى (فاطر السموات والأرض) حتى سمعت امرأة من العرب تقول : أنا فطرته أي ابتدأته

وأما بعثته إلى الكل ، فلا يوجب ذلك اشتغال الكتاب على غير لغة العرب لما ذكروه . وإلا لزم اشتغاله على جميع اللغات ، ولما جاز الاختصار من كل لغة على كلمة واحدة لتعذر البيان والإعجاز بها . وما ذكروه فغايته أنه إذا كان كلام الله المحيط

بجميع اللغات ، فلا يمتنع أن يكون مشتقاً على اللغات المختلفة ،
ولكنه لا يوجب ، فلا يقع ذلك في مقابلة النصوص الدالة
على عدمه

المسألة الخامسة

اختلفوا في إطلاق الاسم على مُسمَّاه المجازي : هل يفتقر
في كل صورة إلى كونه منقولاً عن العرب ، أو يكفي فيه ظهور
العلاقة المعتبرة في التجوُّز ، كما عرفناه أولاً
فمنهم من شرط في ذلك النقل مع العلاقة . ومنهم من اكتفى
بالعلاقة لا غير

احتجَّ الشارطون للنقل بأنه لو اكتفى بالعلاقة لجاز تسمية
غير الإنسان نخلة ، لمسايتها لها في الطول ، كما جاز في الإنسان ؛
ولجاز تسمية الصيد شبكة ، والثمر شجرة ، وظل الحائط حائطاً ،
والابن أباً ، تعبيراً عن هذه الأشياء بأسماء أسبابها لما بينها وبين
أسبابها من الملازمة في الغالب . وهي من الجهات المصححة
للتجوُّز . وليس كذلك . فدلَّ على أنه لا بدَّ من نقل الاستعمال
ولقائل أن يقول : ما المانع أن يكون تحقق العلاقة بين
محل الحقيقة ومحل التجوُّز كافياً في جواز إطلاق الاسم على جهة

المجاز؛ وحيث وُجِدَت العلاقةُ المجوّزةُ للإطلاقِ في بعض الصور،
وامتنع الإطلاق ، فإنّما كان لوجود المنع من قبل أهل اللغة ،
لا للتوقف على نقل استعمالهم للاسم فيها على الخصوص . فإن
قيل : لو لم يكن نقل استعمال أهل اللغة مُعْتَبَرًا في محلّ التجوّز ،
فتسميتهُ باسم الحقيقة ، إما بالقياس عليه : أو أنّه مُخْتَرَعٌ للواضع
المتأخّر ، الأول ممتنع لما يأتي ، والثاني ، فلا يكون من لغة العرب
قلنا : لا يلزم من عدم التنصيص في آحاد الصور من أهل
اللغة على التسمية أن يكون كما ذكروه ، بل ثمّ قسم ثالث :
وهو أن تنصّ العرب نصّاً كليّاً على جواز إطلاق الاسم الحقيقي
على كلّ ما كان بينه وبينه علاقةٌ منصّوصٌ عليها من قباهم ، كما
يُتَنَاه . ولا معنى للمجاز إلاّ هذا . وهو غير خارج عن لغتهم .
فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه ، لكان المنع منهم
متحقّقاً مع وجود المطلق ، وهو تعارضٌ مُخَالِفٌ للأصل بخلاف
ما ذكرناه

قلنا : أمكن أن يكون المطلق ما ذكرناه مشروطاً بعدم
ظهور المنع ، ومع ظهور المنع ، فلا مطلق ، وفيه عوض
واحتمجّ النافون بأن إطلاق المجاز ممّا لا يفتقر إلى بحثٍ ونظرٍ
دقيقٍ في الجهات المصحّحة في التجوّز . والأمر النقل لا يكون

كذلك ، وأيضاً فإنه لو كان نقلياً لما افتقر فيه إلى العلاقة بينه وبين محل الحقيقة ، بل لكان النقل فيه كافياً ولقائل أن يقول : أما الأول ، فالنظر ليس في النقل بل في العلاقة التي بين محل التجوز والحقيقة . وأما الثاني ، فلأن الافتقار إلى العلاقة إنما كان لضرورة توقف المجاز ، من حيث هو مجاز ، عليها . والأمر كان إطلاق الاسم عليه من باب الإشتراك ، لا من باب المجاز . وإذا تقاومت الاحتمالات في هذه المسألة ، فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح .

القسم الرابع :

الاسم لا يخلو إما أن يكون بحيث لا يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون ، أو يصح

فالأول اسم العلم ، كزيد وعمرو

والثاني ، إما أن لا يكون صفة ، أو هو صفة : والأول هو

اسم الجنس ، وهو إما أن يكون عيناً ، كالإنسان والفرس ، أو

غير عين ، كالعلم والجهل ، والصفة ، كالقائم والقاعد . وهو الاسم

المشتق ، والمشتق هو ما غير من أسماء المعاني عن شكله بزيادة

أو نقصان في الحروف أو الحركات أو فيهما ، وجمل دالاً على

ذلك المعنى ، وعلى موضوع له غير مُعَيَّن ، كتسمية الجسم الذى قام به السواد أسود ، والبياض أبيض ، ونحوه . ولا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ الْمَشْتَقُّ إِلَّا كَذَلِكَ

وهل يُشْتَرَطُ قِيَامُ الْمَشْتَقِّ مِنْهَا بِمَالِهِ الْاِشْتِقَاقُ ، وهل يَلْزَمُ الْاِشْتِقَاقُ مِنَ الصِّفَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ لَمَّا قَامَتْ بِهِ ، فذلك مما أَوْجِبُهُ أَصْحَابُنَا ، ونفاه المعتزلة ، حيث إنهم جَوَّزُوا اِشْتِقَاقَ اسْمِ الْمُتَكَلِّمِ لِلَّهِ تَعَالَى مِنْ كَلَامٍ مَخْلُوقٍ لَهُ غَيْرِ قَائِمٍ بِذَاتِهِ ؛ ولم يُوجِبُوا الْاِشْتِقَاقَ مِنْهُ لِمَجَلِّ الَّذِي خُلِقَ فِيهِ . وقد عَرَّفْنَا مَا خَذَ الْخِلَافُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ ، وما هو الصَّحِيحُ مِنْهُ فِي « أَبْكَارِ الْأَفْكَارِ » فَلْيُلْتَمَسْ مَسَائِلُ هَذِهِ الْقِسْمَةِ مَسَائِلَتَانِ :

المسألة الأولى

فِي أَنْ بَقَاءَ الصِّفَةِ الْمَشْتَقِّ مِنْهَا ، هل يُشْتَرَطُ فِي إِطْلَاقِ اسْمِ الْمَشْتَقِّ حَقِيقَةً ، أَمْ لَا
فَأُثْبِتَهُ قَوْمٌ ، ونفاه آخرون
وقد فَصَّلَ بَعْضُهُمْ بَيْنَ مَا هُوَ مُمَكِّنُ الْحَصُولِ ، وما لَيْسَ مُمَكِّنًا . فاشترط ذلك فى الممكن دون غيره
احتجَّ الشارِطونَ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ إِطْلَاقُ الضَّارِبِ عَلَى شَخْصٍ

ما حقيقةً بعد انتقضائه صفة الضرب منه، لما صحّ نفيه. ويصحُّ

أن يُقالَ إنَّه في الحال ليس بضاربٍ

ولقائل أن يقول: صحة سلب الضارية عنه في الحال،

إنما يلزم منه سلبها عنه مطلقاً، إذ لو لم يكن أعم من الضارية

في الحال، وهو غير مسلم. وعند ذلك فلا يلزم من صحة

سلب الأخص سلب الأعم

فإن قيل «قول القائل هذا ضارب» لا يُفيد سوى كونه

ضارباً في الحال، فإذا سلّم صحة سلبه في الحال، فهو المطاوب

قلنا: هذا بعينه إعادة دعوى محل النزاع. بل الضارب هو

من حصل له الضرب، وهو أعم من حصول الضرب له في

الحال. فالضارب أعم من الضارب في الحال

فإن قيل: وكما أن حصول الضرب أعم من حصول الضرب

في الحال، لا تقسامه إلى الماضي والحال فهو أعم من المستقبل

أيضاً، لا تقسامه إلى الحال والمستقبل. فإن صدق اسم الضارب

حقيقة باعتبار هذا المعنى الأعم، فليكن اسم الضارب حقيقةً

قبل وجود الضرب منه، كما كان حقيقةً بعد زوال الضرب

قلنا: الضارب حقيقةً من حصل منه الضرب. وهذا يصدق

على من وجد منه الضرب في الماضي أو الحال، بخلاف من

سيُوجدُ منه الضربُ في المستقبل ، فإنه لا يصدقُ عليه أنه حصلَ منه الضربُ . وعند ذلك فلا يلزمُ من صدق الضارب حقيقةً على مَنْ وُجدَ منه الضربُ ، صدقه حقيقةً على مَنْ سيُوجدُ منه الضربُ ، ولم يوجد

واحتجَّ النافون بوجوه : الأولُ ، أن أهل اللغة قالوا : إذا كان اسمُ الفاعلِ بتقدير الماضي لا يعملُ عملَ الفعلِ ، فلا يُقالُ ضاربٌ زيداً أمس ، كما يقالُ بتقدير المستقبل ، بل يُقالُ ضاربٌ زيدٌ ، أطلقوا عليه اسمَ الفاعلِ باعتبار ما صدرَ عنه من الفعل الماضي

الثاني ، أنه لو كان وجود ما منه الاشتقاق شرطاً في صحة الاشتقاق حقيقةً ، لما كان إطلاقُ اسم المتكلم والخبر حقيقةً أصلاً ، لأن ذلك لا يصحُّ إلا بعد تحقق الكلام منه والخبر ، وهو إنما يتمُّ بمجموع حروفه وأجزائه ، ولا وجود للحروف السابقة مع الحرف الأخير أصلاً ولا حقاً ، بامتناع كونه متكلاً حقيقةً قبل وجود الكلام ؛ فلو لم يكن حقيقةً عند آخر جزء من الكلام والخبر مع عدم وجود الكلام والخبر في تلك الحالة ، لما كان حقيقةً أصلاً ، وهو ممتنعٌ ، وإلّا ، لصحَّ أن يُقالَ إنه ليسَ بتكلمٍ إذ هو لازمٌ نفي الحقيقة ، ولما حثَّ مَنْ حلفَ أن

فلاناً لم يتكلم حقيقةً ، وإنني لا أكلمُ فلاناً حقيقةً ، إذا كان قد تكلم أو كلمه

الثالث ، إن الضارب من حصل منه الضربُ ، ومن وُجد منه الضربُ في الماضي ، يصدق عليه أنه قد حصل منه الضربُ فكان ضارباً حقيقةً

ولقائل أن يقول : أمّا الوجه الأول ، فإنه لا يلزم من إطلاق اسم الفاعل عليه أن يكون حقيقةً . ولهذا فإنهم قالوا : اسمُ الفاعل ، إذا كان بتقدير المستقبل ، عمل عمل الفعل . فقيل ضاربٌ زيدا غداً ، وليس ذلك حقيقةً بالاتفاق

وأما الوجه الثاني ، فغير لازم أيضاً ، إذ للخصم أن يقول : شرطُ كون المشتق حقيقةً إنما هو وجود ما منه الاشتقاق إن أمكن ، وإلا فوجود آخر جزء منه . وذلك متحقق في الكلام والخبر بخلاف ما نحن فيه

وأما الثالث ، فلا نسلم أن اسم الضارب حقيقةً على من وُجد منه الضربُ مطلقاً ، بل من الضربُ حاصل منه حالة تسميته ضارباً . ثم يلزم تسمية أجلاء الصحابة كفرةً ، لما وُجد منهم من الكفر السابق ، والقائم قاعداً ، والقاعد قائماً ، لما وُجد منه

من القعود والقيام السابق ، وهو غير جائز بإجماع المسامحين
وأهل اللسان

هذا ما عندي في هذه المسألة ، وعليك بالنظر والاعتبار

المسألة الثانية

اختلفوا في الأسماء اللغوية : هل ثبتت قياساً أم لا . فأثبتته
القاضي أبو بكر ، وابن سريج من أصحابنا ، وكثير من الفقهاء
وأهل العربية . وأنكره معظم أصحابنا ، والحنفية ، وجماعة من أهل
الأدب مع اتفاقهم على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام
وأسماء الصفات

أما أسماء الأعلام فلكونها غير موضوعة لمعان موجبة لها ؛
والقياس لا بُدَّ فيه من معنى جامع ، إما مُعرِّف وإما دافع . وإذا
قيل في حق بعض الأشخاص في زماننا : هذا سيديوي ، وهذا
جالينوس . فليس بطريق القياس في التسمية ، بل معناه : هذا
حافظ كتاب سيديوي وعلم جالينوس بطريق التجوُّز ، كما يُقال :
قرأت سيديوي ، والمراد به كتابه

وأما أسماء الصفات الموضوعة للفرق بين الصفات ، كالعالم
والقادر ، فلائها واجبة الاطراد ، نظراً الى تحقق معنى الاسم ؛

فإن مُسمّى العالم من قامَ به العلمُ، وهو متحقّق في حق كلّ من قامَ به العلمُ، فكان إطلاقُ اسمِ العالمِ عليه ثابتاً بالوضعِ لا بالقياسِ، إذ ليسَ قياسُ أحدِ المسمّين المتماثلين في المسمّى على الآخرِ أولى من العكس؛ وإنما الخلافُ في الاسماءِ الموضوعةِ على مسمياتِها مستلزمة لمعانٍ في محالّها وجوداً وعدمًا، وذلك كإطلاق اسمِ الخمرِ على النبيذِ بواسطة مشاركتِهِ للمعتصرِ من العنبِ في الشدّةِ المُطربةِ المخمّرةِ على العقلِ، وكإطلاقِ اسمِ السارقِ على النّبّاشِ، بواسطة مشاركتِهِ للسارقين من الأحياءِ في أخذِ المالِ على سبيلِ الخفيّةِ، وكإطلاقِ اسمِ الزاني على اللائطِ بواسطة مشاركتِهِ للزاني في إيلاجِ الفرجِ المحرّمِ؛ والمختارُ أنه لا قياسُ؛ وذلك لأنّه إمّا أن يُنقلَ عن العربِ أنّهم وضعوا اسمَ الخمرِ لكلِّ مُسكرٍ، أو للمعتصرِ من العنبِ خاصّةً، أو لم يُنقلَ شيءٌ من ذلك. فإن كان الأوّلُ، فاسمُ الخمرِ ثابتٌ للنبيذِ بالتوقيفِ لا بالقياسِ. وإن كان الثاني، فالتعديةُ تكونُ على خلافِ المنقولِ عنهم، ولا يكونُ ذلك من لغتهم

وإن كان الثالثُ، فيحتملُ أن يكونَ الوصفُ الجامعُ الذي بهِ التعديةُ دليلاً على التعدية؛ ويحتملُ أن لا يكونَ دليلاً، بدليلِ ما صرّحَ بذلك؛ وإذا احتملَ، احتملَ، فليسَ أحدُ الأمرين

أولى من الآخر. فالتعديّة تكون ممتنعة
فإن قيل الوصف الجامع، وإن احتمل أن لا يكون دليلاً،
غير أن احتمال كونه دليلاً أظهر
وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول، إن الاسم دار مع الوصف في الأصل وجوداً وعدمًا.
والدوران دليل كون وجود الوصف أمانة على الاسم، فيلزم
من وجوده في الفرع وجود الاسم

الثاني، إن العرب إنما سمّت باسم الفرس، والإنسان
الذي كان في زمانهم، وكذلك وصفوا الفاعل في زمانهم بأنّه رُفِعَ،
والمفعول نُصِبَ، وإنّما وصفوا بعض الفاعلين والمفعولين، ومع
ذلك فالاسم مطّرد في زماننا بإجماع أهل اللغة في كل إنسان
وفرّس، وفاعل ومفعول، وليس ذلك إلاّ بطريق القياس

الثالث، قوله تعالى « فاعتبرُوا يا أُولِي الْأَبْصَارِ » وهو عام
في كلّ قياس. ثم ما ذكرتموه باطل بالقياس الشرعيّ. فإن كلّ
ما ذكرتموه من الأقسام بعينه متحقّق فيه. ومع ذلك فالقياس
صحيح متّبع؛ وهو أيضاً على خلاف مذهب الشافعي، فإنّه
سمّى النبيذ خمرًا، وأوجب الحدّ بشربه، وأوجب الحدّ على اللائط
قياساً على الزنا، وأوجب الكفّارة في يمين الغموس قياساً على

اليمين في المستقبل^(١)، وتأول حديث «الشُّفْعَةُ لِلْجَارِ» بحمله على الشريك في الممر؛ وقال العربُ تُسمِّي الزوجة جَاراً، فالشريكُ أولى قلنا: جوابُ الأول: إنَّ دورانَ الاسم مع الوصف في الأصل وجوداً وعدمًا لا يدلُّ على كونه علةً للاسم، بمعنى كونه داعياً إليه، وباعتنا، بل إنَّ كان، ولا بدَّ، فبمعنى كونه أمانةً، وكما دار مع اسم الحجر مع الشدَّة المطرية، دار مع خصوص شدَّة المعتصر من العنب؛ وذلك غيرُ موجودٍ في النبيذ، فلا قياس. ثمَّ ما ذكره مُنتَقِضُ تسمية العرب للرجل الطويل نخلة، والفرس الأسود، أذهَمَ، والمتلونَّ بالبياض والسواد، أباقي؛ والاسمُ فيه دائرٌ مع الوصف في الأصل وجوداً وعدمًا. ومع ذلك لم يسموا الفرسَ والجلَّ لطوله نخلةً، ولا الإنسانَ المسودَّ، أذهَمَ، ولا المتلونَّ من باقى الحيوانات بالسواد والبياض أباقي. وكلُّ ما هو جوابهم في هذه الصور جوابنا في موضع النزاع

وجواب الثَّاني، أن ما وقع الاستشهاد به لم يكن مستنداً التسمية فيه على الإطلاق، القياس، بل العرب وضعت تلك الأسماء

(١) يريد أن اليمين الغموس . وهى أن يخلف الرجل على شئ، وهو يعلم أنه كاذب . مقيسة على اليمين فى شئ، يفعله فى المستقبل وقد حنث فيه . وهذا موجب للكفارة باتفاق

للأجناس المذكورة بطريق العموم ، لا أنها وضعتها للمعين ، ثم
طُرد القياس في الباقي

وجواب الثالث ، بمنع العموم في كل اعتبار ، وإن كان عاماً
في المعتبر ، فلا يدخل فيه القياس في اللغة . وأما النقض بالقياس
الشرعي فغير متجه ، من جهة أن اجتماع الأمة من السلف عندنا
أوجب الإلحاق عند ظن الاشتراك في علّة حكم الأصل ،
حتى إنه لو لم يكن إجماع ، لم يكن قياس . ولا إجماع فيما نحن
فيه من الأمة السابقة على الإلحاق . فلا قياس

وأما تسمية الشافعي ، رضى الله عنه ، النبيذ خمرًا ، فلم يكن
في ذلك مستنداً الى القياس ، بل إلى قوله عليه السلام « إن
من التمر خمرًا » وهو توقيف لا قياس ، وإيجابه للحد في اللواط ،
وفي النّيش ، لم يكن لكون اللواط زنا ، ولا لكون النّيش سرقة ،
بل لمساواة اللواط للزنا ، والنّيش للسرقة في المفسدة المناسبة
للحد المعتبر في الشرع

وأما يمين الغموس ، فانما سميت يميناً لا بالقياس ، بل بقوله
صلى الله عليه وسلم « اليمين الغموس تدع الديار بلاقع » فكان
ذلك بالتوقيف

وأما تسمية الشافعي للشريك جاراً ، إنما كان بالتوقيف

لا بالقياس على الزوجة، وإنما ذكرَ الزوجة لقطع الاستبعاد
في تسمية الشريك جاراً، لزيادة قربه بالنسبة الى الجار الملاصق
فقال : الزوجة أقربُ من الشريك ، وهي جارٌ؛ فلا يستبعدُ
ذلك فيما هو أبعدُ منها ، وبتقدير أن يكون قائلاً بالقياس في
اللغة، إلا أن غيره مخالفٌ له . والحقُّ من قوليهما أحقُّ أن يتبعَ

الفصل الخامس

في الفعل وأقسامه

والفعل ما دل على حدثٍ مقترنٍ بزمانٍ محصلٍ
والحدث المصدّر، وهو اسم الفعل؛ والزمانُ المحصل، الماضي
والحال، والمستقبل . وهو منقسم بحسب انقسام الزمان
فالماضي منه، كقيام وقعد

والحاضر والمستقبل في اللفظ واحدٌ، ويسمى المضارع، وهو
ما في أوله إحدى الزوائد الأربع، وهي : الهمزة، والتاء، والنون
والياء، كقولك : أقوم، وتقوم، ويقوم . وتخلص
المستقبل عن الحاضر بدخول السين أو سوف عليه، كقولك :
سيقوم وسوف يقوم

وأما فعل الأمر، فما نُزِعَ منه حرف المضارعة لا غيرُ،
كقولك في يقوم قُمْ، ونحوه

ويدخلُ في هذه الأقسام فعلُ ما لم يُسمَّ فاعلهُ، وأفعالُ
القلوب والجوارح، والأفعالُ الناقصة، وأفعالُ المدح والذم،
والتعجب

والفعلُ وإن كان كلمةً مفردةً عند النُحاة مُطلقاً، فعند الحكماء
المفردُ منه إنما هو الماضي دون المضارع. وذلك، لأنَّ حرفَ
المضارعة في المضارع هو الدالُّ على الموضوع، معيّناً كان أو غيرَ
معين. والمفردُ هو الدالُّ الذي لا جزءَ له يدلُّ على شيءٍ أصلاً على
ما سبق تحقيقه في حدِّ المفرد. وهو بخلاف الماضي، فإنَّه،
وإن دلَّ على الفعلِ وعلى موضوعه، فليس فيه حرفٌ يدلُّ على
الموضوع، فكان مفرداً

وقد ألحق بعضهم ما كان من المضارع الذي في أوَّلِهِ الياءُ
بالماضى في الإفراد، دون غيره، لاشتراكهما في الدلالةِ على
الفعلِ، وعلى موضوعٍ له غيرِ مُعَيَّن؛ وليس بحقٍّ. فإنَّهما، وإن
اشتركا في هذا المعنى، فمفترقان من جهةِ دلالةِ الياءِ على الموضوع
الذى ليس مُعَيَّناً، بخلاف الماضي، حيث إنَّه لم يوجد منه حرفٌ
يدلُّ على الموضوع كما سبق

الفصل السادس

في الحرف وأصنافه

الحرف ما دلَّ على معنى في غيره؛ وهو على أصناف :
منها حرف الإضافة، وهو ما يُفْضَى بمعاني الأفعال إلى
الأسماء. وهو ثلاثة أقسام :

الأول منه ما لا يكون إلا حرفاً كمن، وإلى، وحتى، وفي،
والباء، واللام، ورُبَّ، وواو القسم، وتائه

أمَّا « من » فهي قد تكونُ لابتداء الغاية، كقولك، سرتُ
من بغداد، وللتبعية، كقولك، أكلتُ من الخبز، ولييان
الجنس، كقولك: خاتمٌ من حديد؛ وزائدة، كقولك، ماجئني
من أحدٍ

وأمَّا « إلى » فهي قد تكونُ لانهاء الغاية، كقولك، سرتُ
إلى بغداد؛ وبمعنى مع، كقوله تعالى « ولا تأكلوا أموالهم
إلى أموالكم »

وأمَّا « حتى » ففي معنى إلى

وأمَّا « في » فللظرفية، كقولك، زيدٌ في الدار. وقد تردُّ
بمعنى على، كقوله تعالى، « ولأصْلَبَنَّكُمْ في جُدُوع النَّخْلِ ». وقد

يُجَوِّزُ بها في قولهم ، نظرت في العلم الفلاني
 وأماً « الباء » فلإلصاق ، كقولك ، به داء . وقد تكون
 للاستعانة ، كقولك ، كتبت بالقلم . والمصاحبة ، كقولك ،
 اشتريت الفرس بسرجه ؛ وقد ترد بمعنى على ، قال الله تعالى :
 « وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ، وَمِنْهُمْ
 مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ » ؛ أى على قنطار ، وعلى
 دينار ؛ وقد ترد بمعنى من أجل ، قال الله تعالى ، « وَلَمْ أَكُنْ
 بِدُعَاؤِكَ رَبِّ شَقِيًّا » أى لأجل دعائك ، وقيل بمعنى في
 دعائك . وقد تكون زائدة ، كقوله تعالى ، « وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ
 إِلَى التَّهْلُكَةِ »

وأماً « اللام » فهي للاختصاص ، كقولك : المال لزيد ؛ وقد
 تكون زائدة ، كقوله ، « رَدِفَ لَكُمْ »
 وأماً « رُبَّ » فهي للتقليل ، ولا تدخل إلا على النكرة ،
 كقولك : رَبُّ رَجُلٍ عَالِمٍ
 وأماً « واو القسم » فمبدلة عن باء الإلصاق ، في قولك ،
 أَقْسَمْتُ بِاللَّهِ . و « التاء » مبدلة من الواو في تالله
 القسم الثاني : ما يكون حرفاً وأسماء ، كملى ، وعن ، والكاف ،
 ومنذ ، ومنذ

فأماً « على » فهي للاستعلاء، وهي إمّا حرفٌ، كقولك،
 على زيدٍ دينٌ؛ وإمّا اسمٌ، كقول الشاعر: ^(١)
 غَدَتِ مَنْ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا تَمَّ ظِمُّهَا تَصِلُ عَنْ قَيْضِ بَرْزَاءَ مَجْهَلٍ
 وأماً « عن » فللمُباعِدة: وهي إمّا حرفٌ، كقوله تعالى،
 فليَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ وإمّا اسمٌ، كقولك،
 جلستُ من عن يمينه

وأماً « الكاف » فقد تكونُ حرفاً للتشبيه، كقولك: زيدٌ
 كعمرو. وقد تكونُ اسماً، كقول الشاعر ^(٢)
 يَضْحَكُنْ عَنْ كَالْبَرْدِ الْمُنْهَمِّ

وأماً « مذ » و « مُنْذُ » خرفانٌ لابتداء الغاية في الزمان،
 تقول: ما رأيتهُ مُذَ اليوم، ومُنْذُ يومِ الجمعة. وقد يكونان اسمين،
 إذا رَفَعَا ما بعدهما

القسم الثالث: ما يكونُ حرفاً وفعلاً، كحاشا، وخلا، وعدا.
 فإنها تخفُضُ ما بعدها بالحرفية، وقد تنصبُ بالفعلية
 ومنها الحرفُ المضارعُ للفعْل، وهو ينصبُ الاسمَ ويرفعُ
 الخبرَ، مثل « إِنْ، وَأَنْ، وَلَكِنْ، وَكَأَنَّ، وَلَيْتَ، وَلَعَلَّ »

(١) قائله مزاحم العقيلي (٢) قبله بيض ثلاث كنعاج جم.

وهذا الرجز للعجاج بن روبة

ومنها حروف العطف، وهي عشرة: منها أربعة تشترك في جميع المعطوف والمعطوف عليه في حكم، غير أنها تختلف في أمور أخرى؛ وهذه هي «الواو»، «الفاء»، «ثم»، «حتى»

أما «الواو» فقد اتفق جماهير أهل الأدب على أنها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيباً ولا معيةً. ونقل عن بعضهم أنها للترتيب مطلقاً، ونقل عن الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع، كقوله: يا أيها الذين آمنوا، اركعوا، وأسجدوا. وقيل إنها ترد بمعنى «أو» كقوله تعالى، «أولى أجنحة مثني وثلاث ورباع» قيل، أراد مثني، أو ثلاث، أو رباع. وقد ترد للاستئناف، كالواو في قوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به» تقديره، والراسخون يقولون آمناً به. وقد ترد بمعنى «مع» في باب المفعول معه، تقول: جاء البرد والطيبالسة. وقد ترد بمعنى «إذ»^(١) قال الله تعالى: «ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنةً نعاساً، إلى قوله: وطائفة قد أهمتهم أنفسهم» أي إذ طائفة قد أهمتهم أنفسهم

(١) كذا قدرها سيبويه والأقدمون. ولا يريدون أنها بمعناها.

إذ لا يرادف الحرف الاسم. بل أنها وما بعدها قيد للفعل السابق كما أن إذ كذلك. وتسمى واو الحال. وواو الابتداء.

احتج القائلون بالجمع المطلق من تسعة أوجه
الأول : أنه لو كانت «الواو» في قول القائل « رأيتُ زيداً
وعمرًا » للترتيب ، لما صحَّ قوله تعالى « ادخلوا البابَ سُجَّداً
وقولوا حِطَّةٌ » في آية ، وفي آيةٍ أُخرى «وقولوا حِطَّةٌ وأدخلوا
البابَ سُجَّداً » مع اتحاد القضية ، لما فيه من جعل المتقدم
متأخراً ، والمتأخراً متقدِّماً
الثاني : أنه لو كانت للترتيب ، لما حَسُنَ قول القائل « تقاتل
زيدٌ وعمرٌ » إذ لا ترتيب فيه

الثالث : أنه كان يلزم أن يكون قول القائل « جاء زيدٌ
وعمرٌ » كاذباً عند مجيئهما معاً ، أو تقدُّم التأخر ، وليس كذلك
الرابع : أنه كان يلزم أن يكون قوله « رأيتُ زيداً وعمرًا
بعده » تكريراً ، و « قبله » تناقضاً

الخامس : أنها لو كانت للترتيب ، لما حَسُنَ الاستفسار عن
تقدُّم أحدهما ، وتأخر الآخر ، لكونه مفهوماً من ظاهر العطف
السادس : أنه كان يجب على العبد الترتيب ، عند قول سيِّده
له ، إيتِ بزيدٍ وعمرٍ

السابع : هو أن واو العطف في الأسماء المختلفة جارية مجرى
واو الجمع ، وفي الأسماء المتماثلة مجرى ياء التثنية ، وهما لا يقتضيان
الاحكام (١٢)

الترتيب ، فكذلك ما هو جارٍ مجراها
الثامن : أنَّ الجمعَ المطلقَ معقولٌ ، فلا بُدَّ له من حرفٍ
يُفيدُه ، وليس ثمَّ من الحروف ما يُفيدُه سوى « الواو » بالإجماع
فتعين أن يكون هو « الواو »

التاسع : أنها لو أفادت الترتيب ، لدخلت في جواب الشرط
كالفاء ؛ ولا يحسنُ أن يقال « اذا دَخَلَ زَيْدٌ الدارَ وأَعْطاهِ درهماً »
كما يحسنُ أن يقال « فأَعْطاهِ درهماً »

ولقائل أن يقول : على الوجه الأول ، إذا كان من أصل
المخالف أن « الواو » ظاهرة في الترتيب ، فلا يمنعُ ذلك من
حملها على غير الترتيب تجوّزاً ، وعلى هذا فحيث تعذر حملها على
الترتيب في الآيتين المذكورتين ، لا يمنعُ من استعمالها في غير
الترتيب بجهة التجوّز . وكذلك ^(١) الكلامُ في قولهم « تقَاتَلَ زَيْدٌ
وعَمْرُو » ولا يلزمُ من التجوّز بالواو في غير الترتيب أن يتجوّزَ عنه
بالفاء وثُمَّ ، إذ هو غيرُ لازم مع اختلاف الحروف

وعلى الوجه الثالث : أنه لا يلزمُ أن يكونَ كاذباً بتقدير
المعيّة ، أو تقدّم المتأخّر في اللفظ لإمكان التجوّز بها عن الجمع
المطلق ، كما لو قال « رأيت أسداً » وكان قد رأى إنساناً شجاعاً

(١) هذا على الوجه الثاني

وعلى الرابع : أنه إذا قال « رأيتُ زيداً وعمراً بعدد » لا يكونُ تكريراً ، لأنه يكونُ مفيداً لامتناع حملهِ على الجمع المطلق ، لاحتمالِ توهمِهِ بجهة التجوُّز . وإذا قال « رأيتُ زيداً وعمراً قبله » لا يكونُ تناقضاً ، لكونهِ مفيداً لإرادة جهة التجوُّز
وعلى الخامس : أنه إنَّما حسنُ الاستفسارُ لاحتمالِ اللفظِ له تجوُّزاً

وعلى السادس : أنه إنَّما لم يجبْ على العبدِ الترتيبُ نظراً الى قرينة الحالِ المقتضية لإرادة جهة التجوُّز ، حتى إنَّه لو فُرضَ عدمُ القرينة ، لقد كان ذلك موجباً للترتيب
فإن قيل : لو كانت « الواو » حقيقةً في الترتيب ، إفادتها للجمع المطلق عند تفسيرها به : إن كان مجازاً ، فهو خلافُ الأصل ، وإن كان حقيقةً ، فيلزم منه الاشتراكُ ، وهو أيضاً على خلافِ الأصل

قلنا : ولو كانت حقيقةً في الجمع المطلق ، إفادتها للترتيب عند تفسيرها به ، وإن كان مجازاً فهو خلافُ الأصل ، وإن كان حقيقةً كان مشتركاً ، وهو خلافُ الأصل . وليس أحدُ الأمرينِ أولى من الآخر

فإن قيل : بل ما ذكرناه أولى ، لأنها إذا كانت حقيقةً في

الترتيب خلا الجمع المطلق عن حرف يخصصه، ويدل عليه، وإذا كانت حقيقة في الجمع المطلق، لم يخلُ الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة « الفاء » و « ثم » عليه

قلنا : فنحن إنما نجعلها حقيقة في الترتيب المطلق المشترك بين « الفاء » و « ثم » وذلك مما تدل عليه « الفاء » و « ثم » دلالة مطابقة، بل إما بجهة التضمن أو الالتزام. وكما أنها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التضمن أو الالتزام، فتدل على الجمع المطابق هذه الدلالة. وعند ذلك فليس إخلاء الترتيب المشترك عن لفظ يطابقه، أولى من إخلاء الجمع المطلق

وعلى السابع : أن ما ذكره إنما يلزم أن لو كانت « الواو » جارية مجرى « واو » الجمع و « ياء » التثنية مطلقاً، وليس كذلك، لأنه لا مانع من كونها جارية مجراها في مطلق الجمع، مع كونها مختصة بالترتيب. كما في « الفاء » و « ثم »

وعلى الثامن : أنه كما أن الجمع المطلق معقول، ولا بد له من حرف يدل عليه، فالترتيب المطلق أيضاً معقول ولا بد له من حرف يدل عليه. وليس ما يُفيده بالإجماع سوى « الواو » فتعين، كيف وإن الجمع المطلق حاصل بقوله « رأيت زيدا، رأيت عمراً »

وعلى التاسع : أن ما ذكره مُتَقَضُّ بِشَمِّ وَبَعْدُ
وأما المُثَبِّتُونَ للترتيب ، فقد احتجُّوا بالنقل ، والحكم ، والمعنى
أما النقلُ فقوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ، ارْكَعُوا ،
وَأَسْجُدُوا » فَإِنَّهُ مُقْتَضٍ للترتيب ؛ وأيضاً ما رَوَى أَنَّهُ لما نزل
قوله تعالى « إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ » قال الصحابة للنبي
عليه السلام « بَمَ نَبْدَأُ ؟ » قال « ابدأوا بما بدأ الله به » ولولا أن
« الواو » للترتيب ، لما كان كذلك . وأيضاً ما رَوَى أَنَّ واحداً قام
بين يَدَي رَسولِ اللَّهِ وقال « من أطاعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ أَهْتَدَى ،
وَمَن عَصَاهُمَا فَقَدْ غَوَى » فقال عليه السلام « بئسَ خَطِيبَ
الْقَوْمِ أَنْتَ ! قُلْ وَمَن عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ غَوَى » ولو كانت
« الواو » للجمعِ المطلق ، لما وقع الفرق . وأيضاً ما رَوَى عن
عُمَرَ أَنَّهُ قال لشاعرٍ قال ، « كفى الشيبَ والإسلامَ للمرءِ ناهياً »
لو قَدِّمْتَ الإسلامَ على الشيبِ لَأَجْزُئْتُكَ » وكان عُمَرُ من أَهْلِ
اللسان ، وذلك يدلُّ على الترتيب . وأيضاً ما رَوَى أَنَّ الصحابةَ
أَنكَرُوا على ابنِ عَبَّاسٍ ، وقالوا لَهُ « لِمَ تَأْمُرُنَا بِالْعُمْرَةِ قَبْلَ الْحَجِّ ،
وَقَدْ قَالَ اللَّهُ « وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ » وَكَانُوا أَيْضاً من أَهْلِ
اللسان وذلك يدلُّ على الترتيب ولولا أن « الواو » للترتيب ، لما
كان كذلك

وأما الحكم ، فإنه لو قال الزوج لزوجته قبل الدخول بها
« أنت طالق طالق وطالق » وقع بها طلاق واحدة ، ولو كانت
« الواو » للجمع المطلق لوقعت الثلاث ، كما لو قال لها : أنت
طالق ثلاثاً

وأما المعنى ، فهو أن الترتيب في اللفظ يستدعى سبباً ،
والترتيب في الوجود صالح له ، فوجب الحمل عليه
أجاب النافون عن النقل : أما الآية ، فلا نسلم أن الترتيب
مستفاد منها ، بل من دليل آخر ، وهو أن النبي عليه السلام
صلى ورتب الركوع قبل السجود ، وقال « صلوا كما رأيتموني أصلي »
ولو كانت « الواو » للترتيب ، لما احتاج النبي عليه السلام الى
هذا البيان

وأما قوله عليه السلام « ابدأوا بما بدأ الله به » فهو دليل
عليهم ، حيث سأله الصحابة عن ذلك مع أنهم من أهل اللسان ،
ولو كانت « الواو » للترتيب لما احتاجوا الى ذلك السؤال
ولقائل أن يقول : ولو كانت للجمع المطلق ، لما احتاجوا الى
السؤال ، فيتعارضان ، ويبقى قوله عليه السلام « ابدأوا بما بدأ
الله به » وهو دليل الترتيب

وأما قوله عليه السلام « قل ومن عصى الله ورسوله فقد

غوى « إنما قصد به إفراد ذكر الله تعالى أولاً مبالغة في تعظيمه ،
لأن « الواو » للترتيب ؛ ويدل عليه أن معصية الله ورسوله
لا انفكاك لإحدهما عن الأخرى ، حتى يتصور فيهما الترتيب
وأما قول عمر ، فبنى على قصد التعظيم بتقديم ذكر الأعظم ،
لا على قصد الترتيب

وأما قصة الصحابة مع ابن عباس ، فلم يكن مستنداً إنكارهم
لأمره بتقديم العمرة على الحج ، كون الآية مقتضية ترتيب
العمرة بعد الحج ، بل لأنها مقتضية للجمع المطلق ، وأمره بالترتيب
مخالف لمقتضى الآية ، كيف وإن فهم ترتيب العمرة على الحج
من الآية معارض بما فهمه ابن عباس ، وهو ترجمان القرآن
وأما الحكم فهو ممنوع على أصل من يعتقده أن « الواو » للجمع
المطلق . وبه قال أحمد بن حنبل ، وبعض أصحاب مالك ، والليث
ابن سعد ، وربيعة بن أبي ليلى . وقد نُقل عن الشافعي ما يدل
عليه في القديم . وإن سلم ذلك ، فالوجه في تخريجه أن يقال :
إذا قال لها أنت طالق ثلاثاً ، فالأخير تفسير للأول ، والكلام
يُعتبر بجملة ، بخلاف قوله : أنت طالق وطالق وطالق
وأما المعنى فهو منقوض بقوله : رأيت زيدا ، رأيت عمراً .
فإن تقديم أحد الاسمين في الذكر لا يستدعي تقديمه في نفس

الأمر اجماعاً. كيف وإنه يجوز أن يكون السبب في تقديمه ذكرًا
لزيادة حبه له واهتمامه بالإخبار عنه، أو لأنه قصد الإخبار
عنه لا غير؛ ثم تجدد له قصد الإخبار عن الآخر عند إخباره
عن الأول

وبالجملة فالكلام في هذه المسألة متجاذب؛ وإن كان
الأرجح هو الأول في النفس
وأما «الفاء» و«ثم» و«حتى»، فإنها تقتضي الترتيب.
وتختلف من جهات أخر

فأما «الفاء» فمقتضاها إيجاب الثاني بعد الأول من غير
مهلة. هذا مما اتفق الأدباء على نقله عن أهل اللغة. وقوله
تعالى «وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا جَاءَهَا بَأْسُنَا» وإن كان مجيء
البأس لا يتأخر عن الهلاك، فيجب تأويله بالحكم بمجيئ
البأس بعد هلاكها ضرورة موافقة للنقل. وقوله تعالى «لَا تَقْرَأُوا
عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ» وقوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى
سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ» فإنه، وإن كان الإسحات
بالعذاب مما يترأخى عن الافتراء بالكذب. وكذلك الرهن مما
يترأخى عن المداينة، غير أنه يجب تأويله بأن حكم الافتراء،
الإسحات؛ وحكم المداينة، الرهنية، لما ذكرناه من موافقة النقل.

وقد تردُّ « الفاء » موردَ « الواو » كقول الشاعر: ^(١)

بَسَقَطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوِّمِلْ

وأما « ثمَّ » فإنها تُوجبُ الثاني بعدَ الأوَّلِ بمهلةٍ : وقوله تعالى « وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى » وإن كانَ الاهتداءُ يترأخى عن التوبة والإيمان والعمل الصالح، فيجب حملُهُ على دوام الاهتداء وثباته، ضرورة موافقة النقل . وقيل إنها قد تردُّ بمعنى « الواو » كقوله تعالى « فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ، ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ » لاستحالة كونه شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً

وأما « حتى » فتُوجِبُهُ لكونِ المعطوفِ جزءاً من المعطوف عليه، نحو قولك : مات الناسُ حتى الأنبياءُ ؛ وقَدِمَ الحاجُّ حتى المشاةُ . فالأوَّلُ أفضلهُ ، والثاني دونهُ

وثلاثةٌ منها تشتركُ في تعليقِ الحكمِ بأحدِ المذكورين وهى : أو ، وإمّا ، وأم

إِلَّا أَنَّ « أو » و « إمّا » يقعانِ فى الخبرِ والأمرِ والاستفهامِ . و « أم » لا تقعُ إلَّا فى الاستفهامِ . غيرَ أَنَّ « أو » و « إمّا » فى الخبرِ للشكِّ ، تقولُ : جاءَ زيدٌ أو عمرو ؛ وجاءَ إمّا زيدٌ

(١) قاله امرؤ القيس وصدده قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

وإِمَّا عمرو؛ وفي الأمرِ للتخيير تقول: اضربْ زيداً أو عمراً؛
واضربْ إِمَّا زيداً وإِمَّا عمراً. وللإباحة تقول: جالس الحسن
أو ابن سيرين. و«أو» في الاستفهام مع الشك في وجود
الأمرين، و«أم» مع العلم بأحدهما والشك في تعيينه
وثلاثة منها تشترك في أنَّ المعطوف مُخَالِفٌ للمعطوف عليه
في حكمه، وهي: لا، وبل، ولكن. تقول: جاءني زيد
لا عمر، بل عمرو؛ وما جاءني زيد لكن عمرو
ومنها حروف النفي، وهي: ما، ولا، ولم، ولما، ولن، وإن

بالتخفيف

فأما «ما» فلنفي الحال، أو الماضي القريب من الحال،
كقولك ما تفعل، ما فعل
وأما «لا» فلنفي المستقبل، إِمَّا خبراً، كقولك: لا رجل
في الدار؛ أو نهياً، كقولك: لا تفعل؛ أو دعاءً كقولك:
لارعاك الله

وأما «لم» و«لما» فلقلب المضارع الى الماضي، تقول: لم
يفعل، ولما يفعل

و«لن» لتأكيد المستقبل، كقولك: لن أبحر اليوم مكاني،
تأكيداً كقولك: لا أبحر اليوم مكاني

و «إِنْ» لنفي الحال كقوله تعالى : «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً
وَاحِدَةً»

ومنها حروف التنبيه ، وهي : هَا ، وَأَلَا ، وَأَمَّا
تقول : هَا أَفْعَلْ كَذَا ، وَأَلَا زَيْدٌ قَائِمٌ ، وَأَمَّا إِنَّكَ خَارِجٌ
ومنها حروف النداء ، وهي : يَا ، يَا ، وَهَيَّا ، وَأَيُّ ، وَالْهَمْزَةُ ، وَوَا
والثَلَاثَةُ الْأَوَّلُ لنداء البعيد ، وَأَيُّ وَالْهَمْزَةُ لِلْقَرِيبِ ،
و «وا» للندبة

ومنها حروف التصديق والإيجاب ، وهي : نَعَمْ ، وَبَلَى ، وَأَجَلَ
وَجَيْرٌ ، وَإِي ، وَإِنْ
فَنَعَمْ ، مُصَدِّقَةٌ لِمَا سَبَقَ مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ : قَامَ زَيْدٌ ، مَا
قَامَ زَيْدٌ

و «بلى» للإيجاب ما تُنْفِي ، كقولك : بلى ، لِمَنْ قَالَ : مَا
قَامَ زَيْدٌ
وَأَجَلَ لِتَصْدِيقِ الْخَبَرِ لَا غَيْرُ ، كقولك : أَجَلَ ، لِمَنْ قَالَ :
جَاءَ زَيْدٌ .

و «جَيْرٌ» و «إِنْ» و «إِي» للتحقيق ؛ تقول : جِير
لَأَفْعَلَنَّ كَذَا ، وَإِنَّ الْأَمْرَ كَذَا ، وَإِي وَاللَّهُ
ومنها حروف الاستثناء ، وهي : إِلَّا ، وَحَاشَا ، وَعَدَا ، وَخَلَا

والحرف المصدرى وهو: «ما» فى قولك: أعجبنى ما صنعت،
أى صنعتك. و«أن» فى قولك: أريد أن تفعل كذا، أى فاعلك
وحروف التحضيض، وهى: لولا، ولو ما، وهلا، وألا فعملت
كذا، إذا أردت الحث على الفعل
وحرف تقريب الماضى من الحالى، وهو «قد» فى قولك:
قد قام زيد
وحروف الاستفهام، وهى: الهمزة، وهل، فى قولك: أزيد
قام؟ وهل زيد قائم؟
وحروف الاستقبال، وهى: السين، وسوف وأن، ولا،
وإن. فى قولك: سيفعل، وسوف يفعل، وأريد أن تفعل، ولا
تفعل، وإن تفعل
وحروف الشرط، وهى: إن، ولو، فى قولك: إن جئتنى،
ولو جئتنى أكرمك
وحرف التعليل، وهو كي، فى قولك: قصدت فلاناً كي
يُحسن إلى
وحرف الرّدع، وهو كلاً، فى قولك جواباً لمن قال لك: إن
الأمر كذا
ومنها حروف اللامات، وهى، لامُ التعريف الداخلة على

الاسم المنكر لتعريفه كالرجل ؛ ولام جواب القسم ، في قولك :
والله لأفعلن كذا ؛ والموطئة للقسم ، في قولك : والله لئن أكرمتني
لأكرمنك ؛ ولام جواب لو ، ولولا ، في قولك : لو كان كذا لكان
كذا ، ولولا كان كذا لكان كذا ؛ ولام الأمر ، في قولك : ليفعل
زيد ؛ ولام الابتداء في قولك : لزيد منطلق

ومنها تاء التأنيت الساكنة ، في قولك : فعأت
ومنها التنوين ، والنون المؤكدة ، في قولك : والله لأفعلن كذا
وهذا آخر الكلام في النوع الأول

النوع الثاني — في تحقيق مفهوم المركب من مفردات
الألفاظ ، وهو الكلام

اعلم أن اسم الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع
تارة ، وعلى مدلولها القائم بالنفس تارة ، على ما حققناه في كتبنا
الكلامية . والمقصود ههنا إنما هو معنى الكلام اللساني دون
النفساني

والكلام اللساني قد يطلق تارة على ما ألف من الحروف
والأصوات من غير دلالة على شيء ، ويسمى مَهْمَلًا ، وإلى ما
يدل . ولهذا ، يقال في اللغة : هذا كلام مَهْمَلٌ ، وهذا كلام غير
مَهْمَلٍ ، وسواء كان إطلاق الكلام على المَهْمَلِ حقيقةً أو مجازاً .

والغرض ههنا إنما هو بيان الكلام الذي ليس بمهملي لغة ،
وقد اختلف فيه : فذهب أكثر الاصوليين الى أن الكلمة
الواحدة ، إذا كانت مركبة من حرفين فصاعدا ، كلام . ولا
جرم ، قالوا في حده : هو ما انتظم من الحروف المسموعة
المميزة المتواضع على استعمالها الصادرة عن مختار واحد . وقصدوا
بالقيد الأول ، الاحتراز عن الحرف الواحد ، كالزاي من زيد ؛
وبالقيد الثاني ، الاحتراز عن حروف الكتابة ؛ وبالقيد الثالث ،
الاحتراز عن أصوات كثير من البهائم ، والمهملات من الالفاظ ؛
وبالقيد الرابع ، الاحتراز عن الاسم الواحد ، إذا صدرت حروفه
كل حرف من شخص ؛ فإنه لا يسمى كلاماً

ومنهم من قال إن الكلمة الواحدة تسمى كلاماً . لكن
اختلفوا فيما اجتمع من كلمات ، وهو غير مفيد ، كقول القائل :
زيد لا كُلماً ، ونحوه ؛ هل هو كلام ؟ فمنهم من قال إنه كلام ،
لأن آحاد كلماته وضعت للدلالة . ومنهم من لم يسمه كلاماً .
والنزاع في إطلاق اسم الكلام في هذه الصور مائل الى
الاصطلاح الخارج عن وضع اللغة باتفاق من أهل الأدب
وأما ما أخذ في اصطلاح أهل اللغة ، قال الزمخشري ، وهو
ناقض بصير في هذه الصناعة . « الكلام ، هو المركب من كلمتين ،

أُسْنِدَتْ إِحْدَاهُمَا إِلَى الْآخَرَى . فَقَوْلُهُ « الْمَرْكَبُ مِنْ كَلِمَتَيْنِ »
اِحْتِرَازٌ عَنِ الْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ . وَقَوْلُهُ « أُسْنِدَتْ إِحْدَاهُمَا إِلَى
الْآخَرَى » اِحْتِرَازٌ عَنْ قَوْلِكَ : زَيْدٌ عَمْرُو ، وَعَنْ قَوْلِكَ : زَيْدٌ عَلَى ،
أَوْ زَيْدٌ فِي ، أَوْ قَامَ فِي . فَإِنَّ الْمَجْمُوعَ مِنْهُمَا مَرْكَبٌ مِنْ كَلِمَتَيْنِ
وَلَيْسَ بِكَلَامٍ ، لِعَدَمِ إِسْنَادِ إِحْدَاهُمَا إِلَى الْآخَرَى . وَأَقْلُ
مَا يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ أَسْمِينَ ، كَقَوْلِكَ : زَيْدٌ قَائِمٌ ، أَوْ اسْمٌ وَفِعْلٌ ،
كَقَوْلِكَ : زَيْدٌ قَامَ ؛ وَتُسَمَّى الْأُولَى جُمْلَةً أَسْمِيَّةً ، وَالثَانِيَةُ جُمْلَةً
فَعْلِيَّةً . وَلَا يَتَرَكَّبُ الْكَلَامُ مِنَ الْأَسْمِ وَالْحَرْفِ فَقَطْ ، وَلَا مِنَ
الْأَفْعَالِ وَحْدَهَا ، وَلَا مِنَ الْحُرُوفِ ، وَلَا مِنَ الْأَفْعَالِ وَالْحُرُوفِ
فَإِنْ قِيلَ : مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الْحَدِّ مُنْتَقِضٌ بِمَا تَرَكَّبَ مِنْ كَلِمَتَيْنِ
أُسْنِدَتْ إِحْدَاهُمَا إِلَى الْآخَرَى ، وَهِيَ مُهْمَلَتَانِ ، فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ
كَلَامًا ؛ وَذَلِكَ كَمَا لَوْ أُسْنِدَتْ مَقْلُوبَ زَيْدٍ إِلَى مَقْلُوبِ رَجُلٍ ،
فَقُلْتُ « دِيزُ هُوَ لَجَرُ »

قلنا : المراد من الكلمة التي منها التأليف ، اللفظة الواحدة
الدالة بالوضع على معنى مفرد ، ولا وجود لذلك فيما ذكرناه .
غير أن ما ذكرناه من الحد يدخل فيه قول القائل : حيوانٌ
ناطقٌ ، وإنسانٌ عالمٌ ، وغير ذلك من النسب التقييدية . فإنه
لا يُعَدُّ كَلَامًا مفيدًا ، وإن أُسْنِدَ فِيهِ إِحْدَى الْكَلِمَتَيْنِ إِلَى

الأخرى . والواجب أن يقال : الكلام ما تألف من كلمتين
تأليفاً يحسنُ السكوتُ عليه

الأصل الثاني

في مبدل اللغات وطُرُق معرفتها

أول ما يجب تقديمه أن ما وُضِعَ من الألفاظ الدالة على معانيها
هل هو لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه ، أم لا . فذهب
أرباب علم التفسير وبعض المعتزلة إلى ذلك ، مصيراً منهم إلى
أنه لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية ، لما كان
اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ أولى من غيره ؛ ولا وجه له
فإننا نعلم أن الواضع في ابتداء الوضع ، لو وُضِعَ لفظ الوجود
على العدم ، والعدم على الوجود ، واسم كلٍّ ضدٍّ على مُقابله ، لما
كان ممتنعاً ، كيف وقد وُضِعَ ذلك كما في اسم الجون ، والقرء
ونحوه ، والاسم الواحد لا يكون مناسباً بطبعه لشيء ، ولعدمه .
وحيث خَصَّصَ الواضع بعض الألفاظ ببعض المدلولات ، إنما
كان ذلك نظراً إلى الإرادة المخصصة ، كان الواضع هو الله
تعالى ، أو المخلوق إِمَّا لِعَرَضٍ ، أو لا لغرض ؛ وإذا بطلت
المناسبة الطبيعية ، وظهر أن مستند تخصيص بعض الألفاظ

بعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري فقد اختلف الأصوليون فيه : فذهب الأشعري وأهل الظاهر ، وجماعة من الفقهاء الى أن الواضع هو الله تعالى ، ووضعه متلقى لنا من جهة التوقيف الإلهي ، إما بالوحي ، أو بأن يخلق الله الأصوات والحروف ، ويسمى بها لواحد أو لجماعة ، ويخلق له أو لهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني ، محتجين على ذلك بآيات ، منها قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال : أنبؤني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا : سبحانك ، لا علم لنا إلا ما علمتنا » دل على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله تعالى ، ومنها قوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقوله تعالى « تبياناً لكل شيء » وقوله تعالى « اقرأ باسم ربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم » واللغات داخله في هذه المعلومات ؛ وقوله تعالى « إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآبؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » ذمهم على تسمية بعض الأشياء من غير توقيف ، فدل على أن ما عداها توقيف . وقوله تعالى « ومن آياته خالق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم » والمراد به اللغات لا نفس اختلاف هيات الجوارح من الألسنة

الاحكام (١٤)

لأنَّ اختلافَ اللغاتِ أبلغُ في مقصودِ الآيةِ ، فكانَ أولى
بالجملِ عليه

وذهبَ البهشيَّةُ وجماعةٌ من المتكلمين إلى أنَّ ذلكَ من
وضعِ أربابِ اللغاتِ واصطلاحهم ، وأنَّ واحداً أو جماعةً انبعثتْ
داعيئتهُ ، أو دواعيهم ، إلى وضعِ هذهِ الألفاظِ بإزاءِ معانيها .
ثمَّ حصلَ تعريفُ الباقيينَ بالإشارةِ والتكرارِ ، كما يفعلُ الوالدانِ
بالوليدِ الرضيعِ ، وكما يُعرِّفُ الآخرُ ما في ضميره بالإشارةِ
والتكرارِ مرَّةً بعدَ أخرى ، محتجّينَ على ذلكَ بقوله تعالى :
« وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ » وهذا دليلٌ على
تقدُّمِ اللغةِ على البعثةِ والتوقيفِ

وذهبَ الأستاذُ أبو إسحقَ الأسفرائني إلى أنَّ القَدَرَ الذي
يَدْعُو به الإنسانُ غيرهَ إلى التواضعِ ، بالتوقيفِ ، وإلَّا فلو كانَ
بالاصطلاحِ ، فالاصطلاحُ عليه متوقفٌ على ما يدْعُو به الإنسانُ
غيرهَ إلى الاصطلاحِ على ذلكَ الأمرِ ، فإنَّ كانَ بالاصطلاحِ لزمَ
التسلسلُ وهو ممتنعٌ ، فلم يبقَ غيرُ التوقيفِ ، وجوِّزَ حصولُ
ما عدا ذلكَ بكلِّ واحدٍ من الطريقتينِ

وذهبَ القاضي أبو بكرٍ وغيره من أهلِ التحقيقِ ، إلى أنَّ
كلَّ واحدٍ من هذهِ المذاهبِ ممكنٌ بحيثَ لو فُرِضَ وقوعه ، لم

يلزم عنه محال لذاته . وأما وقوع البعض دون البعض ، فليس عليه دليل قاطع . والظنون فتعارضة يمتنع معها المصير الى التعيين هذا ما قيل ، والحق أن يقال إن كان المطاوب في هذه المسألة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب . فالحق ما قاله القاضي أبو بكر إذ لا يقين من شيء منها على ما يأتي تحقيقه وإن كان المقصود إنما هو الظن ، وهو الحق ، فالحق ما صار إليه الأشعري ، لما قيل من النصوص لظهورها في المطاوب فإن قيل لا نسلم ظهور النصوص المذكورة في المطاوب أما قوله تعالى « وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا » فالمراد بالتعليم إنما هو إلهامه ، وبعث داعيته على الوضع ، وسعى بذلك معلماً لكونه الهادي إليه ، لا بمعنى أنه أفهمه ذلك بالخطاب على ما قال تعالى في حق داود « وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ » معناه ألهمناه ذلك . وقوله تعالى في حق سليمان « فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ » أي ألهمناه

سلمناً أن المراد به الإلهام بالخطاب والتوقيف . ولكن أراد به كل الأسماء مطلقاً ، أو الأسماء التي كانت موجودة في زمانه . الأول ممنوع ، والثاني مسلم . سلمناً أنه أراد به جميع الأسماء مطلقاً ، غير أن ذلك يدل

على أن علم آدم بها كان توقيفياً ، ولا يلزم أن يكون أصلها بالتوقيف لجواز أن يكون من مصطلح خالق سابق على آدم ، والبارى تعالى علّمه ما اصطلاح عليه غيره

سلمنا أن جميع الأسماء المعلومة لآدم بالتوقيف له ، ولكنه يحتمل أنه أنسيها ، ولم يوقف عليها من بعده . واصطلاح أولاده من بعده على هذه اللغات ، والكلام إنما هو في هذه اللغات وأما قول الملائكة « لا علم لنا إلا ما علمتنا » فلا يدل على أن أصل اللغات التوقيف لما عُرِفَ في حق آدم

وقوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » فالمراد به أن ما ورد في الكتاب لا تفریط فيه ، وإن كان المراد به أنه بين فيه كل شيء ، فلا منافاة بينه وبين كونه معرّفاً للغات من تقدّم

وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى « تبياناً لكل شيء » وعن قوله « علّم الإنسان ما لم يعلم » وأما آية الذمّ فلذم فيها ، إنما كان على إطلاقهم أسماء الأصنام مع اعتقادهم كونها آلهة

وأما آية اختلاف الألسنة ، فهي غير محمولة على نفس الجارحة بالإجماع ، فلا بدّ من التأويل . وليس تأويلها بالحمل

على اللغات أولى من تأويلها بالحمل على الإقذار على اللغات، كيف
وإن التوقيف يتوقف على معرفة كون تلك الألفاظ دالة على
تلك المعاني . وذلك لا يُعرف إلا بأمر خارج عن تلك الألفاظ ؛
والكلام فيه إن كان توقيفياً كالكلام في الأول وهو تسلسل
ممتنع ، فلم يبق غير الاصطلاح

ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى « وما أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ
إِلَّا بِإِسْنَانٍ قَوْمِهِ » . وذلك يدل على سبق اللغات على البعثة .
والجواب :

قولهم : المراد من تعليم آدم إلهامه بالوضع والاصطلاح مع
نفسه ، وهو خلاف الظاهر من إطلاق لفظ التعليم . ولهذا
فإن من اخترع أمراً ، واصطاح عليه مع نفسه ، يصح أن يقال
إنه ما علمه أحد ذلك . ولو كان إطلاق التعليم بمعنى الإلهام
بما يفعله الإنسان مع نفسه حقيقة ، لما صح نفيه . وحيث صح
نفيه ، دل على كونه مجازاً . والأصل في الإطلاق الحقيقة ؛ ولا
يلزم من التأويل فيما ذكره من التعليم في حق داود وسليمان
التأويل فيما نحن فيه ؛ إلا أن الاشتراك في دليل التأويل ،
والأصل عدمه

وقولهم : أراد به الأسماء الموجودة في زمانه ، إنما يصح أن

لو لم يكن جميعُ الأسماءِ موجودةً في زمانه، وهو غيرُ مُسلم،
بل الباري تعالى علّمهُ كلَّ ما يُمكنُ التّخاطُبُ به، ويجبُ الحملُ
عليه عملاً بعمومِ اللفظِ

قولهم: من الجائزُ أن يكونَ جميعُ الأسماءِ من مُصنّطَلَحٍ مَنْ
كان قبلَ آدمَ

قلنا: وإن كانَ ذلك مُحتمَلاً، إلّا أن الأصلَ عدمُهُ، فن
ادّعاءهُ يحتاجُ الى دليلٍ، وبه يبطلُ أنّه يَحتمِلُ أنّه أنسيها، إذ
الأصلُ عدمُ النسيانِ، وبقاء ما كان على ما كان. وعلى هذا
فقد خرّجَ الجوابُ عمّا ذكره من تأويلِ قولِ الملائكةِ
« لا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا » إذ هو مبنيٌّ على ما قيلَ من التأويلِ
في حقِّ آدمَ، وقد عُرِفَ جوابُهُ

قولهم: المرادُ من قوله تعالى « ما فرّطْنَا في الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ »
أنّه لا تفریطَ فيما في الكتابِ، ليس كذلك. فإنّ ذلك معلومٌ
لكلِّ عاقلٍ قطعاً. فحملُ اللفظِ عليه لا يكونُ مُفيداً

قولهم: لا مُنافاةَ بينهُ وبين كونه مُعرّفاً للغات من تقدّم،
فقد سبقَ جوابُهُ، وبه يخرجُ الجوابُ عمّا ذكره على قوله تعالى
« تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ » وعن قوله « عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ »
قولهم في آيةِ الذّمِّ، إنّما ذمُّهم على اعتقادِهِم، كونَ الأصنامِ

آلهة ، فهو خلافُ الظاهرِ من إضافة الذمِّ الى التسمية . ولا يُقبلُ من غير دليل

وما ذكروه على الآية الأخيرة ، فلا يخفى أنَّ الترجيحَ بحملِ اللفظِ على اختلافِ اللغاتِ دونَ حملِهِ على الإقذار على اللغاتِ ، لكونه أقلَّ في الإضمار ، إذ هو يفتقرُ الى إضمارِ اللغاتِ لا غير . وما ذكروه يفتقرُ الى إضمارِ القدرةِ على اللغاتِ ، فلا يُصارُ اليه

قولهم في المعنى إِنَّهُ يُفْضَى الى التسلسلِ ، ليس كذلك ؛ فَإِنَّهُ لا مانعَ أن يخلقَ اللهُ تعالى العباراتِ ، ويخلقَ لمن يسمعُها العلمَ الضروريَّ بأنَّ واضعاً وضعها لتلك المعاني ، كما سبق

ثمَّ ما ذكروه لازمٌ عليهم في القولِ بالاصطلاحِ فَإِنَّ ما يدعى به الى الوضعِ والاصطلاحِ لا بُدَّ وأن يكونَ معلوماً . فَإِنْ كَانَ معلوماً بالاصطلاحِ لزمَ التسلسلُ ، وهو ممتنعٌ ، فلم يبقَ غيرُ التوقيفِ

وما ذكروه من المعارضةِ بالآية الأخيرة ، فَإِنَّمَا يلزمُ أن لو كان طريقُ التوقيفِ منحصراً في الرسالةِ ، وليس كذلك ؛ بل جاز أن يكونَ أصلُ التوقيفِ معلوماً ، إماً بالوحي من غير واسطةٍ ، وإماً بخلقِ اللغاتِ ، وخلقِ العلمِ الضروريِّ للسامعين

بأنَّ واضعاً وضعها لتلك المعاني على ما سبق
وأما طرقُ معرفتها لنا، فاعلم أنَّ ما كان منها معلوماً بحيث
لا يتشكك فيه مع التشكيك، كعامة التسمية الجوهر جوهرًا،
والعرض عَرَضًا، ونحوه من الأسماء، فنعلم أنَّ مُدْرِكَ ذلك إنما
هو التواتر القاطع. وما لم يكن معلومًا لنا، ولا تواتر فيه،
فطريقُ تحصيل الظنِّ به إنما هو إخبار الآحاد. ولعلَّ الأكثر
إنَّما هو الأوَّلُ

الفصل الثالث

في المبادئ الفقهية والأحكام الشرعية

اعلم أن الحكم الشرعي يستدعي حاكماً، ومحكوماً فيه،
ومحكوماً عليه، فلنفرض في كل واحد أصلاً، وهي أربعة أصول

الأصل الأول

في الحاكم

اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم
به. ويتفرع عليه أن العقل لا يُحسن، ولا يُقبح، ولا يُوجب
شكر المنعم، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع. ولنرسم في كل
واحد مسألة:

المسألة الأولى

مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لا توصف بالحسن
والقبح لذواتها، وأن العقل لا يُحسن ولا يُقبح؛ وإنما إطلاق
اسم الحسن والقبح عندهم باعتبار ثلاث، إضافية غير حقيقية
أولها، إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض، والقبح
الاحكام (١٥)

على ما خالفه . وليس ذلك ذاتياً لاختلافه وتبدله بالنسبة الى
اختلاف الأغراض ، بخلاف اتصاف المحلّ بالسواد والبياض
وثانيها ، إطلاق اسم الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على
فاعله ؛ ويدخل فيه أفعال الله تعالى ، والواجبات والمندوبات ،
دون المباحات . وإطلاق اسم القبيح على ما أمر الشارع بذم
فاعله ؛ ويدخل فيه الحرام ، دون المكروه والمباح ؛ وذلك أيضاً
مما يختلف باختلاف ورود أمر الشارع في الأفعال

وثالثها ، إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به ،
والقدرة عليه أن يفعله ، بمعنى نفى الحرج عنه في فعله . وهو أعم
من الاعتبار الأول^(١) لدخول المباح فيه . والقبيح في مقابلته ؛ ولا
ينبغي أن ذلك أيضاً مما يختلف باختلاف الأحوال ، فلا يكون
ذاتياً . وعلى هذا فما كان من أفعال الله تعالى بعد ورود الشرع
فحسن بالاعتبار الثاني والثالث ، وقبله بالاعتبار الثالث ؛ وما كان
من أفعال العقلاء قبل ورود الشرع فحسنه وقبيحه بالاعتبار
الأول والثالث ، وبعده بالاعتبارات الثلاثة

وذهب المعتزلة ، والكرامية ، والخوارج ، والبراهمة ، والشنوية
وغيرهم إلى أن الأفعال منقسمة الى حسنة وقبيحة لذواتها ، لكن

منها ما يُذكرُ حسنه وقبحه بضرورة العقل ، كحسن الإيمان ،
وقبح الكفران ، أو بنظره كحسن الصدق المضر ، وقبح
الكذب النافع ، أو بالسمع كحسن العبادات . لكن اختلفوا :
فزعمت الأوائل من المعتزلة أنَّ الحسن ، والقيح غير مختص
بصفة موجبة لحسنه وقبحه ؛ ومنهم من أوجب ذلك كالجائية ،
ومنهم من فصل وأوجب ذلك في القبيح دون الحسن . ونشأ
بينهم بسبب هذا الاختلاف اختلاف في العبارات الدالة على معنى
الحسن والقيح ، أو ما نا إليها والى مناقضتهم فيها في علم الكلام
وقد احتج أصحابنا بحجج :

الأولى — أنه لو كان الكذب قبيحاً لذاته ، للزم منه أنه
إذا قال : إن بقيت ساعة أخرى كذبت ^(١) ، أن يكون الحسن
منه في الساعة الأخرى الصدق ، أو الكذب : والأول مُمتنع لما
يلزمه من كذب الخبر الأول ، وهو قبيح ، وما لزم منه القبيح
فهو قبيح ؛ فلم يبق غير الثاني وهو المطلوب

(١) هذه عبارته هنا . وعبارته في كتابه منتهى السؤل أوضح منها .
وهي لو كان الخبر الكاذب قبيحاً لذاته لزم منه الحال . وبيانه من وجوه .
الأول انه اذا قال القائل إن بقيت ساعة أخرى كذبت . لم يحسن منه
الصدق بتقدير بقائه . لما فيه من كذب خبره الأول . فكان ضده حسناً

الثانية — لو كان قبيح الخبر الكاذب ذاتياً ، فإذا قال القائل :
زيدٌ في الدار ، ولم يكن فيها فالمقتضى لقبحه ، إما نفس ذلك
اللفظ ، وإما عدم المخبر عنه ، وإما مجموع الأمرين ، وإما أمرٌ
خارج : الأول ، يلزمه قبح ذلك الخبر ، وإن كان صادقاً ؛ والثاني
يلزمه أن يكونَ العدمُ علّةً للأمرِ الشبوتي ؛ والثالث ، يلزمه أن
يكونَ العدمُ جزءاً علّةً الأمرِ الشبوتي ، والكلُّ محالٌ . وإن
كان الرابع ، فذلك المقتضى الخارجُ إما لازمٌ للخبرِ المفروضِ
وإما غيرُ لازمٍ . فإن كان الأول ، فإن كان لازماً لنفسِ اللفظِ ،
لزم قبحه وإن كان صادقاً ؛ وإن كان لازماً لعدم المخبر عنه أو
لمجموع الأمرين ، كان العدمُ مؤثراً في الأمرِ الشبوتي ، وهو محالٌ .
وإن كان لازماً لأمرٍ خارج ، عاد التقسيمُ في ذلك الخارج ، وهو
تسلسلٌ . وإن لم يكن ذلك المقتضى الخارجُ لازماً للخبر الكاذب
أمكن مفارقتها له ، فلا يكون الخبر الكاذب قبيحاً

الثالثة — لو كان الخبر الكاذب قبيحاً لذاته ، فالمقتضى له
لا بُدَّ وأن يكونَ ثبوتياً ، ضرورة اقتضائه للقبحِ الشبوتي ، وهو إن
كان صفةً لمجموع حروف الخبر ، فهو محالٌ ، لاستحالة اجتماعها
في الوجود ؛ وإن كان صفةً لبعضها ، لزم أن تكون أجزاء الخبرِ
الكاذب كاذبة ، ضرورة كونِ المقتضى لقبحِ الخبر الكاذب ،

انّما هو الكذب ، وذلك محالٌ

الرابعة — أنّه لو كان قبحُ الكذب وصفاً حقيقياً ، لما اختلف باختلاف الأوضاع ، وقد اختلف ، حيث إنّ الخبر الكاذب قد يخرجُ عن كونه كذباً وقبيحاً بوضع الواضع له أمراً أو نهياً

الخامسة — لو كان الكذب قبيحاً لذاته ، لما كان واجباً ولا حسناً عند ما إذا استفيد به عصمةُ دمٍ نبيٍّ عن ظالم يقصد قتله

السادسة — لو كان الظلم قبيحاً لكونه ظالماً ، لكان المعاول متقدماً على علته ، لأن قبح الظلم الذى هو معاولٌ للظلم متقدّمٌ على الظلم ؛ ولهذا ليس لفاعله أن يفعلهُ ؛ وكان القبحُ مع كونه وصفاً ثبوتياً ضرورة اتصاف العدم بنقيضه معللاً بما العدم جزء منه ؛ وذلك لأن مفهوم الظلم أنّه إضرارٌ غيرٌ مستحقّ ، ولا استحقاق ، عدمٌ ، وهو ممتنعٌ

السابعة — أنّ أفعال العبد غيرٌ مختارةٍ له ، وما يكون كذلك لا يكونُ حسناً ولا قبيحاً لذاته إجماعاً ؛ وبيان كونه غيرٍ مختارٍ أن فعله إنّ كان لازماً له ، لا يسعه تركه ، فهو مضطّرٌّ إليه ، لا مختارٌ له ، وإن جاز تركه ، فإن افتقرَ في فعله الى مرجح عاد التقسيم ، وهو تسلسلٌ ممتنعٌ ؛ والأفوه اتفاقٌ لا اختيارى وهذه الحججُ ضعيفةٌ :

أما الأولى ، فلأنه أمكن أن يقال بأن صدقه في الساعة
الأخرى حسنٌ ، ولا يلزم من ملازمة القبيح له قبحه ؛ وإن
كان قبيحاً من جهة استلزامه للقبيح ، فلا يمتنع الحكم عليه
بالحسن والقبح بالنظر إلى ما اختص به من الوجوه والاعتبارات
الموجبة للحسن والقبح ، كما هو مذهب الجبائية . وإن قُدِّرَ
امتناع ذلك ، فلا يمتنع الحكم بقبح صدقه لما ذكره ، وقبح
كذبه لكونه كذباً

وأما الثانية ، فلأنه لا امتناع من القول بقبح الخبر مشروطاً
بعدم زيده في الدار ؛ والشرط غير مؤثِّر
وأما الثالثة ، فاما يلزمها من امتناع اتِّصاف الخبر بكونه كاذباً
وهو محالٌ

وأما الرابعة ، فلأنه لا مانع من أن يكون قبح الخبر الكاذب
مشروطاً بالوضع ، وعدم مطابقتها للمخبر عنه ، مع علم المخبر به ،
كما كان ذلك مشروطاً في كونه كذباً

وأما الخامسة ، فلأن الكذب في الصورة المفروضة غير
مُتَعَيِّنٍ لخلاص النبي لإمكان الإتيان بصورة الخبر من غير قصدٍ
له ، أو مع التعريض وقصد الإخبار عن الغير . وإذا لم يكن
مُتَعَيِّنًا له ، كان قبيحاً . وإن قُدِّرَ تعيينه ، فالحسن والواجب ، ما

لازمه من تخلص النبي، لا نفس الكذب، واللازم غير الملزوم،
وغايته أنه لا يَأْتُمُّ به مع قبجه، ولا يحرم شرعاً ترجيح المانع عليه
وأما السادسة، فلأنه أمكن منع تقدم قبج الظلم عليه
ضرورة كونه صفةً له، بل المتقدم إنما هو الحكم على ما سيوجد
من الظلم بكونه قبيحاً شرعاً وعرفاً. وأمكن منع تعليل القبح
بالعدم، وعدم الاستحقاق، وإن كان لازماً للظلم، فلا يلزم أن
يكون داخلاً في مفهومه. فأمكن أن يكون الظلم علّة القبح
بما فيه من الأمر الوجودي، والعدم شرطه

وأما السابعة فلأنه يلزم منها أن يكون الربُّ تعالى مضطراً
إلى أفعاله، غير مختار فيها لتحقيق عين ما ذكره من القسمة
في أفعاله، وهو محال. ويلزم أيضاً منها امتناع الحكم بالحسن
والقبح الشرعي على الأفعال، والجواب يكون مشتركاً

والمعتمد في ذلك أن يقال لو كان فعل من الأفعال حسناً
أو قبيحاً لذاته، فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً، ليس هو نفس
ذات الفعل، وإلا كان من علم حقيقة الفعل عالماً بحسنه
وقبحه، وليس كذلك، لجواز أن يعلم حقيقة الفعل ويتوقف العلم
بحسنه وقبحه على النظر، كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب
النافع. وإن كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به

فهو صفةٌ وجوديةٌ ، لأن تقيضه ، وهو لا حسنٌ ولا قبحٌ ، صفةٌ للعدم المحض ، فكانت عديمياً . ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجودياً ، وهو قائمٌ بالفعل لكونه صفةً له ، ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض ، وهو محال . وذلك لأن العرض الذى هو محلُّ العرض ، لا بُدَّ وأن يكون قائماً بالجوهر ، أو بما هوى آخر الأمر قائمٌ بالجوهر ، قطعاً للتسلسل الممتنع ؛ وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده فى حيث الجوهر ، تبعاً له فيه وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه فى حيث العرض الذى قيل إنه قائمٌ به ، وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر ، فهما فى حيث الجوهر وقائمان به ، ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر ، وإن كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام العرض الآخر به فإن قيل : ما ذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكناً ، ومعلومًا ، ومقدوراً ، ومذكوراً ، وهو محال . ثم ما ذكرتموه معارضٌ بما يدلُّ على تقيض مدلوله

وبيانه من جهة الاستدلال ، والإلزام :

أما الاستدلال ، فن وجهين : الأول : اتفاق العقلاء على حسن الصدق النافع ، وقبح الكذب المضر ، وكذلك حسن الإيمان ، وقبح الكفران ، وغير ذلك ، مع قطع النظر عن

كلَّ حالةٍ تُقدَّرُ من عُرْفٍ أو شريعةٍ ، أو غير ذلك ؛ فكان ذاتياً والعلمُ بهِ ضروريٌّ . الثاني : إِنَّا نعلمُ أَنَّ من استوى في تحصيلِ غرضه الصدقُ والكذبُ ، وقطعُ النظرِ في حقِّه عن الاعتقاداتِ والشرائعِ وغير ذلك من الأحوال ، فَإِنَّهُ يميلُ الى الصدقِ ، ويؤثرُهُ ، وليس ذلك إِلَّا لحسنه في نفسه . وكذلك نعلمُ أَنَّ من رأى شخصاً مُشرفاً على الهلاك وهو قادرٌ على إنقاذِهِ ، فَإِنَّهُ يميلُ اليه ، وإن كان بحيث لا يتوقعُ في مُقابَلَةِ ذلك حصولَ غرضٍ دنيائى ولا أُخروى ، بل ربما كان يتضرَّرُ بالتعبِ والتعني . وليس ذلك إِلَّا لحسنه في ذاته

وأما من جهةِ الإلزامِ ، فهو أَنَّهُ لو كان السمعُ ، وورودُ الأمرِ والنهى ، هو مُدركُ الحسنِ والقبحِ ، لما فرق العاقلُ بين من أحسنَ اليه ، وأساءَ ، ولما كان فعلُ اللهِ حسناً قبلَ ورودِ السمعِ ، ولما كان فعلُ اللهِ الأمرُ بالمعصية ، والنهى عن الطاعة ، ولما جاز إظهارُ المعجزةِ على يدِ الكذابِ ، ولا امتنعَ الحكمُ بقبحِ الكذبِ على الله تعالى قبلَ ورودِ السمعِ ، ولما كان الوجوبُ أيضاً متوقفاً على السمعِ . ويلزمُ من ذلك إخمَامُ الرُّسلِ من حيث إنَّ النُّبىَّ إِذَا بُعِثَ وادَّعى الرسالةَ ، ودعا الى النظرِ في مُعجزته ، فللمدعو أن يقولَ : لا أنظرُ في مُعجزتك ، ما لم يجبُ علىَّ النظرِ .

ووجوب النظر متوقفٌ على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك
وهو دورٌ

والجواب ، عن الأول :

أنَّ ما ذكره من الصفاتِ فأمورٌ تقديرية ، ففهم تقاضها
سلب التقدير ، والأمورُ المقدَّرة ليست من الصفاتِ العرضية ،
فلا يلزمُ منه قيامُ العرضِ بالعرض . فإن قيل مثله في الحسنِ
والقبح ، فقد خرج عن كونه من الصفاتِ الثبوتية للذات ، وهو
المطلوب ، وعن المعارضة الأولى بمنع إجماع العقلاء على الحسنِ
والقبح فيما ذكره . فإن من العقلاء من لا يعتقد ذلك ، كبعض
الملاحدة ، ونحن أيضاً لا نوافق على قبح إبلاهم البهائم من غير
جرمٍ ولا غرض ، وهو من صور النزاع ، وإن كان ذلك متفقاً
عليه بين العقلاء ، فلا يلزمُ أن يكون العلمُ به ضرورياً ، وإلا لما
خالف فيه أكثر العقلاء عادةً . وإن كان ذلك معلوماً ضرورةً ،
فلا يلزمُ من أن يكون ذاتياً ، إلا أن يكون مجرداً عن أمرٍ
خارج ، وهو غير مُسلم على ما يأتي . وعن المعارضة الثانية ، أنَّه
لا يخلو إماماً أن يقال بالتفاوت بين الصدق والكذب ولو بوجهٍ
أو لا يقال به . والأوَّلُ يلزمه إبطال الاستدلال . والثاني يمنعُ
معه إثبات أحد الأمرين دون الآخر . وعلى هذا إن كان ميلة

إلى الانتقاد لتحقيق أمر خارج، فلا استدلال باطل؛ وإن لم يكن،
فالميل إلى الانتقاد لا يكون مسلماً؛ وإن سلم دلالة ما ذكرتموه
في حقّ الشاهد، فلا يلزم مثله في حقّ الغائب إلا بطريق
قياسه على الشاهد، وهو متعذر لما يئناه في علم الكلام. ثم
كيف يقاس، والإجماع منعقد على التفرقة، بتقبيح تمكين
السيد لعبيده من الفواحش، مع العلم بهم والقدرة على منعهم،
دون تقبيح ذلك بالنسبة إلى الله تعالى

فإن قيل: إنما لم يقبح من الله ذلك لعدم قدرته على منع
الخلق من المعاصي، وذلك لأن ما يقع من العبد من المعصية،
لا بد وأن يكون وقوعها معلوماً للرب، وإلا كان جاهلاً بعواقب
الأمر، وهو محال. ومنع الرب تعالى من وقوع ما هو معلوم
الوقوع له، لا يكون مقدوراً كما ذهب إليه النظام

قلنا: فما قيل فهو بعينه لازم بالنسبة إلى السيد، وأولى أن
لا يكون السيد قادراً على المنع ومع ذلك فالفرق واقع

والجواب: عن الإلزام الأول: أن مفهوم الحسن والقبح
بمعنى موافقة الغرض ومخالفته، وبمعنى ما للفاعل أن يفعل، وأن
لا يفعل، متحقق قبل ورود الشرع، لا بالمعنى الذاتي

وعن الثاني : أنَّ فعلَ الله قبلَ ورودِ الشرعِ حَسَنٌ ، بمعنى
أنَّ له فعله

وعن الثالث : أنه لا معنى للطاعة عندنا إلا ما وَرَدَ الأمرُ
به ، ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهي عنه . وعلى هذا ، فلا
يُمتنعُ ورودُ الأمرِ بما كان منهياً ، والنهي بما كان مأموراً
وعن الرابع : أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع إظهار
المُعْجَزَةِ على يدِ الكاذب مُدْرِكٌ سوى القبح الذاتي ، وليس
كذلك ؛ وبه اندفاعُ الإلزام الخامس أيضاً

وعن السادس ما سيأتي في المسألة بعدها ، وإذا بطل معنى
الحسن والقبح الذاتي لَزِمَ منه امتناعُ وجوب شكر المنعم عقلاً ،
وامتناع حكم عقليٍّ قبلَ ورودِ الشرع ، إذ هُما مبنيان على ذلك .
غير أن عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين
إظهاراً لما يختص بكل واحدٍ من الإشكالات والمناقضات

المسألة الثانية

مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجبٌ سمعاً ،
لا عقلاً ، خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي
احتج أصحابنا على امتناع إيجاب العقل لذلك ، بأن قالوا :

لو كان العقل موجبا ، فلا بُدَّ وأن يُوجب لفائدة ، وإلا كان إيجابه عبثا ، وهو قبيح . ويمتنع عود الفائدة الى الله تعالى لتعالیه عنها ، وإن عادت الى العبد . فإما أن تعود اليه في الدنيا ، أو في الأخرى

الأوّل مُحالٌ . فإن شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى ، لأنَّ الشكر فرع المعرفة ؛ وإنما هو عبارة عن إيتاب النفس وإلزام المشقة لها بتكليفها تجنب المستقبلات العقلية ، وفعل المستحسنات العقلية ، وهو فرع التحسين والتقبيح العقلي ، وقد أبطناه ؛ فلم يبق سوى التعب والعناء المحض الذي لا حظ للنفس فيه

والثاني مُحالٌ ، لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الأخروية دون إخبار الشارع بها ، ولا إخبار ؛ وأيضا فإنه لا معنى لكون الشيء واجبا سوى ترجيح فعله على تركه . وبالعقل يُعرف الترجيح لا أنه مرجح ، فلا يكون موجبا ، إذ الموجب هو المرجح . وإذا بطل الإيجاب العقليّ تعيّن الإيجاب الشرعيّ ضرورة انعقاد الإجماع على حصر الوجوب في الشرع والعقل . فاذا بطل أحد القسمين تعيّن الثاني منهما

فإن قيل : شكر المنعم معلوم لكلٍّ أحدٍ ضرورةً ، فما

ذكرتموه استدلالاً على إبطال أمرٍ ضروريٍّ ، فلا يقبل . وإن لم يكن كذلك ، فلمَ قُتِمَ إنَّ إيجابَ العقلِ للشكرِ لا بُدَّ وأن يكونَ لفائدةٍ ، قولكم « حتى لا يكون عبثاً قبيحاً » . فهذا منكم لا يستقيمُ مع انكارِ القبحِ العقليِّ ؛ كيف وإنَّ تلكَ الفائدةُ إما أن تكونَ واجبةً التحصيلِ وإما أن لا تكونَ كذلك : فإن كانت واجبةً التحصيلِ ، استدعت فائدةً أخرى ، وهو تسلسلٌ ممتنعٌ . وإن لم تكن واجبةً ، فما يوجبُ العقلُ بها أولى أن لا يكون واجباً ؛ وإن كان لفائدةٍ ، فما المانعُ أن تكونَ الفائدةُ في الشكرِ نفسَ الشكرِ لا أمراً خارجاً عنه ، كما أنَّ تحصيلَ المصلحة ، ودفعَ المفسدة عن النفسِ مطلوبٌ لنفسه لا لغيره . وإن كان لا بُدَّ من فائدةٍ خارجةٍ عن كونِ الشكرِ شكراً ، فما المانعُ أن تكونَ الفائدةُ الأمنُ من احتمالِ العقابِ بتقديرِ عدمِ الشكرِ على ما أنعم اللهُ به عليه من النعمِ ، إذ هو محتملٌ ، ولا يخلو العاقلُ عن خطورِ هذا الاحتمالِ بباله ، وذلك من أعظمِ الفوائدِ ، وإن سلَّم دلالةَ ما ذكرتموه على امتناعِ الإيجابِ العقليِّ ، لكنه بعينه دالٌّ على امتناعِ الإيجابِ الشرعيِّ

والجواب أن ذلك يكونُ مشتركاً ، وإن لم يكن كذلك . ولكن ما ذكرتموه معارضٌ بما يدلُّ على جوازِ الإيجابِ العقليِّ .

وذلك إنَّه لو لم يكن العقلُ موجباً لَانْهَضَتْ مَدَارِكُ الْوُجُوبِ
فِي الشَّرْعِ، لما ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الْإِجْمَاعِ . وذلك مُحَالٌ، لما يُلْزَمُ عَنْهُ مِنْ
إِخْفَامِ الرُّسُلِ، وإِبْطَالِ مَقْصُودِ الْبَعْثَةِ . وذلك أَنَّ النَّبِيَّ إِذَا ادَّعَى
الرِّسَالَةَ، وَتَحَدَّى بِالْمُعْجَزَةِ، وَدَعَا النَّاسَ إِلَى النَّظَرِ فِيهَا لظَهَرَ
صِدْقُهُ، فَلَا مَدْعُوٌّ أَنْ يَقُولَ: لَا أَنْظُرُ فِي مُعْجَزَتِكَ، إِلَّا أَنْ
يَكُونَ النَّظَرُ وَاجِباً عَلَى شَرْعاً . وَوُجُوبُ النَّظَرِ شَرْعاً مُتَوَقِّفٌ
عَلَى اسْتِقْرَارِ الشَّرْعِ، وَذَلِكَ مُتَوَقِّفٌ عَلَى وَجُوبِ النَّظَرِ، وَهُوَ
دَوْرٌ مُتَمَتِّعٌ

والجواب: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْعِلْمَ الْضَرُورِيَّ بِمَا ذَكَرُوهُ عَقْلاً، إِذْ
هُوَ دَعْوَى مَحَلِّ النِّزَاعِ، وَإِنْ سُلِّمَ ذَلِكَ، لَكِنْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ
يَنْتَفِعُ بِالشَّكْرِ، وَيَتَضَرَّرُ بَعْدَهُ . وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَعَ
اسْتِحْوَاجِ ذَلِكَ فِي حَقِّهِ، فَلَا

قَوْلُهُمْ: لِمَ قُلْتُمْ بِرِغَايَةِ الْفَائِدَةِ، قُلْنَا: لِمَا ذَكَرْنَاهُ
قَوْلُهُمْ: هَذَا مِنْكُمْ لَا يَسْتَقِيمُ — قُلْنَا: إِنَّمَا ذَكَرْنَا ذَلِكَ بِطَرِيقِ
الْإِثْرَامِ لِلْخَصْمِ، لِكُونِهِ قَائِلاً بِهِ، وَبِهِ يَبْطُلُ مَا ذَكَرُوهُ فِي
إِبْطَالِ رِغَايَةِ الْفَائِدَةِ . كَيْفَ وَقَدْ أُمِّكُنْ أَنْ يُقَالَ بِوُجُوبِ
تَحْصِيلِ الْحِكْمَةِ الْحِكْمَةِ هِيَ نَفْسُهَا كَمَا ذَكَرُوهُ مِنْ جَلْبِ
الْمَصْلَاحَةِ، وَدَفْعِ الْمَفْسَدَةِ عَنِ النَّفْسِ . وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ مِثْلُ

ذلك في فعل الشكر . فإنَّ نفسَ الفعلِ ليس هو الحكمة المطلوبة من إيجاده ؛ ولو أمكن ذلك ، لأمكن أن يُقالَ مثله في جميع الأفعال ، وهو خلافُ الإجماع . وإذا لم تكن الفائدة المطلوبة من إيجاده بقيَ التقسيم بحالة

قولهم : ما المانع أن تكون الفائدة هي الأمنُ على ما ذكره ، فهو مبنيٌّ على امتناع خلو العاقل عن خطور ما ذكره من الاحتمالِ بباله ، وهو غيرُ مُسأَمٍ ، على ما هو معلومٌ ، من أكثر العقلاء . شاهداً ، وبتقدير صحة ذلك ، فما ذكره معارضٌ باحتمالِ خطور العقاب بباله على شكر الله تعالى وإيتاعه لنفسه ، وتصرُّفه فيها ، مع أنها مملوكةٌ لله تعالى دون إذنه من غير منفعةٍ ترجع إليه ولا إلى الله تعالى . وليس أحدهما أولى من الآخر ، بل ربما كان هذا الاحتمالُ راجحاً ، وذلك من جهة أنه قد تقرَّر في العقول أن مَنْ أخذ في التقرُّب والخدمة إلى بعض الملوكِ العُظماء بتحريك أُمَلته في كسر بيته ، وإظهار شكره بين العباد في البلاد على إعطائه لقمةً من الخبز مع استغنائهِ واستغناء المَلِك عنها ، فإنه يُعدُّ مستهزئاً بذلك المَلِك ، مستحقاً للعقاب على صنعه

ولا يخفى أن شكر الشاكرين بالنسبة إلى جلال الله تعالى دون تحريك الأُملة بالنسبة إلى جلال المَلِك ، وأن ما أنعم الله به

على العبيد لعدم تنأى ملكه ، وتنأى ملك غيره دون تلك
اللقمة ، فكان المتعاطى لخدمة الله وشكره على ما أنعم به عليه
به أولى بالذم واستحقاق العقاب . ولولا ورود الشرع بطلب
ذلك من العبيد وحثهم عليه ، لما وقع الإقدام عليه

وما يقال من حال المشتغل بالشكر والخدمة أرجى حالاً من
المعرض عن ذلك عرفاً ، فكان أولى . فهو مسلم في حق من
ينتفع بالخدمة والشكر ، ويتضرر بعدمهما . والبارى تعالى منزّه
عن ذلك ، فلا يطرد ما ذكره في حقه

قولهم : ما ذكرتموه لازمٌ عليكم في الإيجاب الشرعي ؛ ليس
كذلك . فإن الفائدة الأخروية ، وإن لم يستقل العاقل بمعرفتها ،
فالله تعالى عالمٌ بها . كيف وإن ذلك إنما يلزم من أن لو اعتبرنا
الحكمة في الإيجاب الشرعي ، وليس ذلك على ما عرف من أصلنا
وأما المعارضة بما ذكره من إخماد الرسل ، فجوابه من
وجهين : الأول ، منع توقف استقرار الشرع على نظر المدعو في
المعجزة بل مهما ظهرت المعجزة في نفسها وكان صدق النبي فيما
ادّعاه ممكناً وكان المدعو عاقلاً متمكناً من النظر والمعرفة ، فقد
استقرّ الشرع وثبت ، والمدعو مفرط في حق نفسه . الثاني ،
أن الدور لازمٌ على القائل بالإيجاب العقلي ، لأن العقل بجوهره
الاحكام (١٧)

غير موجبٍ دون النظر والاستدلال ، وإلّا لما خلا عاقلٌ عن ذلك . وعند ذلك فلا مدعى أن يقولَ لا أنظرُ في معجزتك حتى أعرفَ وجوبَ النظرِ ، ولا أعرفُ وجوبَ النظرِ حتى أنظرَ ، وهو دورٌ مفهم . والجوابُ إذ ذاك يكونُ واحداً . وعلى كلِّ تقديرٍ فالمسألةُ ظنيّةٌ ، لا قطعيّةٌ

المسألة الثالِثَة

مذهبُ الأشاعرةِ وأهلِ الحقِّ أنّه لا حكمَ لأفعالِ العقلاءِ قبلَ ورودِ الشرعِ . وأمّا المعتزلةُ ، فإنّهم قسموا الأفعالَ الخارجةَ عن الأفعالِ الاضطراريةِ الى ما حسّنه العقلُ ، وإلى ما قبحه ، وإلى ما لم يقضِ العقلُ فيه بحسنٍ ولا قبحٍ ، فما حسّنه العقلُ ، إن استوى فعله وتركه في النفع والضرر ، سمّوه مُباحاً ، وإن ترجّحَ فعله على تركه ، فإن لحقَ الذمُّ بتركه سمّوه واجباً ، وسواء كان مقصوداً لنفسه ، كالإيمان ، أو لغيره ، كالنظرِ المفصلي الى معرفة الله تعالى ؛ وإن لم يلحقَ الذمُّ بتركه ، سمّوه مندوباً . وما قبحه العقلُ ، فإن التحقَ الذمُّ بفعله ، سمّوه حراماً ، وإلّا فكروه . وما لم يقضِ العقلُ فيه بحسنٍ ولا قبحٍ ، فقد اختلفوا فيه فمنهم من حطّره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقفَ عن الأمرين

احتجَّت الأشاعرةُ بالمنقول والمعقول : أما المنقول ، فقول
الله تعالى « وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا » ووجهُ
الدلالة منه أنَّه أَمِنَ من العذاب قبل بعثه الرُّسُل . وذلك يستلزم
انتفاء الوجوب والحرمة قبل البعثة . وإلَّا لما أَمِنَ من العذاب
بتقدير ترك الواجب ، وفعل المحرَّم ، إذ هو لازمٌ لهما . وأيضاً
قوله تعالى « لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ »
ومفهوميُّه يدلُّ على الاحتجاج قبل البعثة . ويلزم من ذلك نفيُ
الموجب والمحرَّم

وأما من جهة المعقول ، فلأنَّ ثبوت الحكم إمَّا بالشرع أو
بالعقل بالإجماع ، ولا شرع قبل ورود الشرع ، والعقل غيرُ موجبٍ
ولا محرَّم لما سبق في المسألة المتقدمة ، فلا حكم
فإن قيل : أمَّا الآية الأولى ، فلا حجة فيها ، فإنه ليسَ
العذاب من لوازم ترك الواجب وفعل المحرَّم ، ولهذا يجوز انفكاكه
عنهما بناءً على عفو أو شفاعة ، فنفيُّه قبل ورود الشرع لا يلزم
منه نفيهما . سلَّمنا أنَّه لازمٌ لهما لكن بعد ورود الشرع لا قبله .
وعلى هذا ، فلا يلزم نفيهما من نفيه قبل ورود الشرع . سلَّمنا
أنَّه لازمٌ لهما ، لكنه لازمٌ للواجب والمحرَّم شرعاً أو عقلاً الأوَّل
مُسَلَّمٌ ، والثاني ممنوعٌ . وعلى هذا فاللازم من نفيه قبل الشرع

نفي الواجب والمحرم شرعاً لا عقلاً ، سلمنا ذلك ؛ ولكن ليس في الآية ما يدل على نفي الإباحة والوقف ، لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك إجماعاً

وأما الآية الأخرى « وإن سلمنا كون المفهوم حجة » فالاعتراض على الآية الأولى بعينه وارد ههنا . وأما ما ذكرتموه من المعقول ، فقد سبق ما فيه كيف وأن ما ذكرتموه من الدلالة على نفي الحكم حكمٌ بنفي الحكم فكان متناقضاً

والجواب عن السؤال الأول ، أن وقوع العذاب بالفعل ، وإن لم يكن لازماً من ترك الواجب وفعل المحرم ، فلازمه عدم الأمن من ذلك لعدم تحقق الواجب والمحرم دونه . وهذا اللازم مُتَنَبِّهٌ قبل ورود الشرع ، على ما دللت عليه الآية ، فلا ملزوم . وبه يندفع ما ذكره من السؤال الثاني والثالث

والتمسكُ بالآية إنما هو في نفي الوجوب والحرمة قبل لا غير ؛ ونفي ما سوى ذلك ، فإنما يُستفاد من دليل آخر على ما سنبينه ، وبه اندفع السؤال الرابع

وما ذكره على الدليل العقلي ، فقد سبق أيضاً جوابه ؛ ونفي الحكم ، وإن كان حكماً ، غير أن المنفي ليس هو الحكم مطلقاً ليلزم التناقض ، بل نفي ما أثبتوه من الأحكام المذكورة ، فلا تناقض

وأما القائلون بالإباحة إن فسروها بنفي الحرج عن الفعل والترك ، فلا نزاع في هذا المعنى ، وإنما النزاع في صحة إطلاق لفظ الإباحة بإزائه . ولهذا فإنه يتنوع إطلاق لفظ الإباحة على أفعال الله تعالى مع تحقق ذلك المعنى فيها ، وإن فسروها بتخيير الفاعل بين الفعل والترك ، فإما أن يكون ذلك التخيير للفاعل من نفسه وإما من غيره : فإن كان الأول ، فيلزم منه تسمية أفعال الله مباحة ، لتحقيق ذلك في حقه ، وهو ممتنع بالإجماع . وإن كان الثاني ، فالمتخير إما الشرع وإما العقل بالإجماع ، ولا شرع قبل ورود الشرع ، وتخيير العقل عندهم إنما يكون فيما استوى فعله وتركه من الأفعال الحسنة عقلاً ، أو فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، وهو فرع الحسن والقبح العقلي ، وقد أبطلناه . وإن فسروا بأمر آخر ، فلا بُدَّ من تصويره فإن قيل : المباح هو المأذون في فعله ، وقد ورد دليل الإذن من الله تعالى قبل ورود الشرع ، وإن لم ترد صورة الإذن . وبيانهُ من وجهين :

الأول ، هو أن الله تعالى خلق الطعوم في المأكولات ، والذوق فيها ، وأقدرنا عليها ، وعرفنا بالأدلة العقلية أنها نافعة لنا ، غير مُضرة ، ولا ضررَ عليه في الانتفاع بها ، وهو دليل

الإِذْنِ مِنْهُ لَنَا فِي ذَلِكَ . وَصَارَ هَذَا كَمَا لَوْ قَدَّمَ إِنْسَانٌ طَعَامًا بَيْنَ يَدَيِ إِنْسَانٍ عَلَى هَذِهِ الصِّفَاتِ ، فَإِنَّ الْعُقْلَاءَ يَقْضُونَ بِكَوْنِهِ قَدْ أذِنَ لَهُ فِيهِ

الثَّانِي ، أَنَّهُ خَلَقَهُ لِلطَّعْمِ فِي الْأَجْسَامِ مَعَ إِمْكَانِ الْإِذْنِ بِخَلْقِهَا ، لَا بُدَّ لَهُ مِنْ فَائِدَةٍ نَفِيًّا لِلْعَبَثِ عَنْهُ ؛ وَلَيْسَتْ تِلْكَ الْفَائِدَةُ عَائِدَةً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ، لِتَعَالِيهِ عَنْهَا ؛ فَلَا بُدَّ مِنْ عَوْدِهَا إِلَى الْعَبْدِ ، وَلَيْسَتْ هِيَ الْإِضْرَارُ ، وَلَا مَا هُوَ خَارِجٌ عَنِ الْإِضْرَارِ وَالِاتِّفَاعِ ، إِذْ هُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ ، فَكَانَتْ فَائِدَتُهَا الْإِتِّفَاعُ بِهَا ، وَهُوَ دَلِيلُ الْإِذْنِ فِي إِدْرَاكِهَا . وَسَوَاءٌ كَانَ الْإِتِّفَاعُ بِهَا بِجِهَةِ الْإِتِّفَاعِ بِهَا ، وَتَقْوِيمِ الْبَنِيَّةِ ، أَوْ بِجِهَةِ تَجَنُّبِهَا لِنَيْلِ الثَّوَابِ ، أَوْ الْإِسْتِدْلَالِ بِهَا عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى لِتَوْقُفِ ذَلِكَ كُلِّهِ عَلَى إِدْرَاكِهَا وَاحْتِمَالِ وَجُودِ مَفْسَدَةٍ فِيهِ مَعَ عَدَمِ الْإِطْلَاعِ عَلَيْهَا ، لَا يَكُونُ مَانِعًا مِنَ الْإِذْنِ وَالْحُكْمِ بِالْإِبَاحَةِ ، بِدَلِيلِ الْإِسْتِثْنَاءِ بِسِرَاجِ الْغَيْرِ ، وَالْإِسْتِظْلَالِ بِجَانِطِهِ

قُلْنَا : أَمَّا الْوَجْهُ الْأَوَّلُ ، فَخَاصِلُهُ يَرْجِعُ إِلَى قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ ، وَقَدْ أَبْطَلْنَاهُ

وَأَمَّا الثَّانِي فَبُنِيَ عَلَى وَجُوبِ رِعَايَةِ الْحِكْمَةِ فِي أَعْمَالِهِ تَعَالَى ، وَهُوَ مَمْنُوعٌ عَلَى مَا عُرِفَ مِنْ أَصْلَانَا . ثُمَّ إِذَا كَانَ مَأْذُونًا فِيهِ مِنْ

جهة الشارع ، فإباحته شرعية لا عقلية
وأما القائلون بالوقف ، إن عَنَوْا به توقف الحكم بهذا
الشيء على ورود السمع ، فحق ؛ وإن عَنَوْا به الإحجام عن
الحكم بالوجوب ، أو الحظر ، أو الإباحة لتعارض أدلتها ، ففاسد
لما سبق

الأصل الثاني

في حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه ، وما يتعلق به من المسائل
ويشتمل على مقدمة وستة فصول :
أما المقدمة ، ففي بيان حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه ؛ أما
حقيقته ، فقد قال بعض الأصوليين : إنه عبارة عن خطاب
الشارع المتعلق بأفعال المكلفين . وقيل إنه عبارة عن خطاب
الشارع المتعلق بأفعال العباد ، وهما فاسدان ؛ لأن قوله تعالى :
« وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ » وقوله تعالى « خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ »
خطاب من الشارع ، وله تعلق بأفعال المكلفين والعباد ، وليس
حكماً شرعياً بالاتفاق . وقال آخرون : إنه عبارة عن خطاب
الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير . وهو غير
جامع : فإن العلم يكون أنواع الأدلة حججاً ، وكذلك الحكم

بالملك والعصمة ونحوه أحكام شرعية ، وليست على ما قيل
والواجب أن نعرف معنى الخطاب أولاً ضرورة توقف
معرفة الحكم الشرعي عليه فنقول : قد قيل فيه : « هو الكلام
الذي يفهم المستمع منه شيئاً » وهو غير مانع ، فإنه يدخل فيه
الكلام الذي لم يقصد المتكلم به إيفاهم المستمع ، فإنه على ما
ذكر من الحد ، وليس خطاباً
والحق إنه « اللفظ المتواضع عليه المقصود به إيفاهم من هو
هو متبني لفهمه »

(فاللفظ) احتراز عما وقعت المواضعة عليه من الحركات
والإشارات المفهمة . و (المتواضع عليه) احتراز عن الألفاظ
المهمة . و (المقصود بها الإيفاهم) احتراز عما ورد على الحد
الأول . وقولنا (لمن هو متبني لفهمه) احتراز عن الكلام لمن
لا يفهم ، كالنائم والمغمى عليه ونحوه

وإذا عرف معنى الخطاب ، فالأقرب أن يقال في حد الحكم
الشرعي أنه « خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية »

فقولنا (خطاب الشارع) احتراز عن خطاب غيره . والقيد
الثاني احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية ، كالأخبار عن
المعقولات والمحسوسات ونحوها ، وهو مطرّد منعكس لا غبار عليه

وإذا عُرِف معنى الحكم الشرعي ، فهو إما أن يكون متعلقاً
بخطاب الطلب والافتضاء أو لا يكون : فإن كان الأول ،
فالطلب إما للفعل أو للترك ؛ وكل واحد منهما إما جازم أو غير
جازم . فما تعلّق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب ، وما تعلّق
بغير الجازم منه فهو الندب ؛ وما تعلّق بالطلب الجازم للترك فهو
الحرمة ، وما تعلّق بغير الجازم منه فهو الكراهة . وإن لم يكن
متعلقاً بخطاب الافتضاء ، فإما أن يكون متعلقاً بخطاب التخيير ،
أو غيره . فإن كان الأول ، فهو الإباحة ؛ وإن كان الثاني فهو
الحكم الوضعي ، كالصحّة والبطالان ونصب الشيء سبباً أو مانعاً أو
شرطاً ، وكون الفعل عبادة وقضاء وأداء وعزيمة ورخصة الى
غير ذلك

فلنرسم في كلّ قسمٍ منها فصلاً ، وهي ستة فصول :

الفصل الأول

في حقيقة الوجوب وما يتعلّق به من المسائل

أما حقيقة الوجوب ، فاعلم أن الوجوب في اللغة قد يُطلق
بمعنى السقوط ، ومنه يُقال : وجبت الشمس إذا سقطت ؛ ووجب
الحائط إذا سقط . وقد يُطلق بمعنى الثبوت والاستقرار ؛ ومنه
الاحكام (١٨)

قوله عليه السلام « إِذَا وَجَبَ الْمَرِيضُ ، فَلَا تَبْكِينَ بَاكِئَةً »
أى استقرَّ وزال عنه التزلُّل والاضطراب

وأما فى العرف الشرعى ، فقد قيل : « هو ما يستحقُّ تاركه
العقاب على تركه » وهو إن أُريد (بالاستحقاق) ما يستدعى
مُستحقاً عليه فباطلٌ ، لعدم تحقُّق ذلك بالنسبة الى الله تعالى ،
على ما بيَّناه فى علم الكلام ، وبالنسبة الى أحدٍ من المخلوقين
بالإجماع . وإن أُريد به أنه لو عُوقِبَ ، لكان ذلك ملائماً لنظر
الشارع ، فلا بأس به

وقيل : هو ما توعَّد بالعقاب على تركه ، وهو باطلٌ ، لأنَّ
التوعَّد بالعقاب على الترك خبرٌ ، ولو وردَ لتحقُّق العقاب بتقدير
الترك لاستحالة الخلف فى خبر الصادق ، وإن كان ذلك فى
حقِّ غيره يُعدُّ كرمًا وفضيلةً ، لما يلزمه من المصلحة الراجحة ،
وليس كذلك لجواز العفو عنه

وقيل : هو الذى يُخافُ العقاب على تركه ، ويبطل بالمشكوك
فى وجوبه ، كيف وإنَّ هذه الحدود ليست حدًّا للحكم الشرعى ،
وهو الوجوبُ ، بل للفعل الذى هو متعلِّقُ الوجوب

والحقُّ فى ذلك أن يقال : الوجوبُ الشرعى عبارةٌ عن خطاب
الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذمِّ شرعاً فى حالةٍ ما . فالقيد الأول

احترازٌ عن خطابٍ غير الشارح ؛ والثاني احتراز عن بقيّة الأحكام ؛ والثالث احتراز عن ترك الواجب الموسّع في أوّل الوقت فإنه سببٌ للذمّ بتقدير إخلاء جميع الوقت عنه ، وإخلاء أوّل الوقت من غير عزمٍ على الفعل بعده . وعن ترك الواجب المخير ، فإنه سببٌ للذمّ بتقدير ترك البدل ، وليس سبباً له بتقدير فعل البدل وعلى هذا ، إن قلنا إنّ الأذان وصلاة العيد فرضٌ كفاية ؛ وأتفق أهلُ بلدةٍ على تركه قوتلوا . وإن قلنا إنّهُ سنّةٌ ، فلا . وبالجملّة فلا بُدّ في الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلّق به من الذمّ أو الثواب الخاصّ به . فإنه لا تتحقّق للوجوب مع تساوى طرفيّ الفعل والترك في الغرض . وربما أشار القاضى أبو بكر الى خلافه . وإذا عُرِف معنى الوجوب الشرعى فلا بُدّ من الإشارة الى ما يتعلّق به من المسائل ، وهى سبعُ

المسألة الاولى

هل الغرضُ غيرُ الواجب ، أو هو هو ؛
أمّا في اللغة ، فالواجبُ هو الساقطُ والثابتُ ، كما سبق تعريفه
وأمّا الغرضُ فقد يُطابقُ في اللغة بمعنى التقدير ؛ ومنه قولهم :
فُرَضَتَا القوس ، للحزَينَ اللّتين في سِيتَيهِ موضع الوتر ؛ وفُرَضَتَا

النهر وهو موضع اجتماع السفن ؛ ومنه قولهم : فَرَضَ الحَاكِمُ
النفقة ، أى قَدَّرَهَا . وقد يُطْلَقُ بمعنى الإنزال . ومنه قوله تعالى :
« إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ » أى أَنْزَلَ ؛ وقد يُطْلَقُ بمعنى الحِلِّ
ومنه قوله تعالى « مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ »
أى أَحَلَّ لَهُ

وأما فى الشرع ، فلا فرق بين الفَرَضِ والواجب عند أصحابنا ؛
إذ الواجب فى الشرع على ما ذكرناه ، عبارة عن خطاب
الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً فى حالة ما . وهذا المعنى
بعينه مُتَحَقِّقٌ فى الفَرَضِ الشرعى . وخص أصحاب أبى حنيفة
أسمَ الفَرَضِ بما كان من ذلك مقطوعاً به ، وأسمَ الواجب بما كان
مظنوناً ، مصيراً منهم الى أَنَّ الفَرَضَ هو التقدير والمظنون لم
يُعلم كونه مقدراً علينا ، بخلاف المقطوع . فلذلك خصَّ المقطوع
بأسم الفَرَضِ دون المظنون . والأشبه ما ذكره أصحابنا من
حيث إنَّ الاختلاف فى طريق إثبات الحكم حتى يكون هذا
معلوماً ، وهذا مظنوناً ، غير موجب لاختلاف ما ثبت به

ولهذا ، فإنَّ اختلاف طرق الواجبات فى الظهور والخفاء ،
والقوة والضعف ، بحيث إنَّ المكلف يقتل بترك البعض منها
دون البعض ، لا يوجب اختلاف الواجب فى حقيقة من حيث

هو واجبٌ. وكذا اختلافُ طرقِ النوافلِ غيرُ موجبٍ لاختلافِ حقائقها. وكذلك اختلافُ طرقِ الحرامِ بالقطع والظنِّ غيرُ موجبٍ لاختلافه في نفسه من حيث هو حرامٌ، كيف وإنَّ الشارعَ قد أطلقَ اسمَ الفَرَضِ على الواجبِ في قوله تعالى «فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ» أى أوجبَ. والأصلُ أن يكونَ مشعرا به حقيقة وأن لا يكونَ له مدلولٌ سواه، نفيًا للتجاوز والاشتراك عن اللفظِ. والذي يؤيدُ إخراجَ قيدِ القطعِ عن مفهومِ الفَرَضِ إجماعُ الأمةِ على إطلاقِ اسمِ الفَرَضِ على ما أدَّى من الصلواتِ المختلفةِ في صحتها بين الأئمةِ بقولهم: أدَّ فرضَ الله تعالى. والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ، وما ذكره الخصومُ في تخصيصِ اسمِ الفَرَضِ المقطوعِ به، فن بابِ التحكيم، حيث إنَّ الفَرَضَ في اللغةِ هو التقديرُ مطلقاً كان مقطوعاً به أو مظنوناً. فتخصيصُ ذلك بأحدِ القسمينِ دونَ الآخرِ بغيرِ دليلٍ، لا يكونُ مقبولاً، وبالجملةِ فالمسألةُ لفظيةٌ

المسألة الثانية

لا فرق عند أصحابنا بين واجبِ العين، والواجبِ على الكفاية من جهة الوجوب، لشمولِ حدِّ الواجبِ لهما، خلافاً لبعض الناس،

مصيراً منه إلى أن واجب العين لا يسقط بفعل الغير، بخلاف واجب الكفاية، وغايته الاختلاف في طريق الإسقاط، وذلك لا يوجب الاختلاف في الحقيقة، كالاختلاف في طريق الثبوت كما سبق. ولهذا، فإن من ارتدّ وقتل، فقتله بالردة، وبالقتل واجب. ومع ذلك فأحد الواجبين يسقط بالتوبة دون الواجب الآخر. ولم يلزم من ذلك اختلافهما

المسألة الثالثة

اختلفوا في الواجب المخير كما في خصال الكفارة: فذهب الأشاعرة والفقهاء أن الواجب منها واحد لا بعينه، ويتعين بفعل المكاف. وأطلق الجبائي وابنه القول بوجوب الجميع على التخيير حجة أصحابنا أنه لا يخلو إما أن يقال بوجوب الجميع، أو بوجوب واحد. والواحد، إما معين، وإما غير معين. لا جائز أن يقال بالأول خمسة أوجه:

الأول، أنه لو كان التخيير موجباً للجميع، لكان الأمر بإيجاب عتق عبد من العبيد على طريق التخيير موجباً للجميع، وهو محال.

الثاني، أن ذلك مما يمنع من التخيير، ولهذا فإنه لا يحسن

أن يقول القائل لغيره : أوجبتُ عليك صلاتين ، فصلَّ أيُّهما
شئتَ ، واطرك أيُّهما شئتَ . كما لا يحسنُ أن يقول : أوجبتُ
عليك الصلاة ، وخيرتُكَ في فعلها وتركها ، لما فيه من رفع الواجب
وليس ذلك من لغة العرب في شيء

الثالث ، أن الواجب ما لا يجوزُ تركه مع القدرة عليه .
والأمرُ فيما نحنُ فيه بخلافه

الرابع ، أن الخصوم قد وافقوا على أنه لو أتى بالجميع ، أو
ترك الجميع ، فإنه لا يثبت ولا يعاقب على الجميع
الخامس ، أنه لو كان الجميع واجباً ، لنوى نيّة أداء الواجب
في كلّ واحدة من الخصال عندما اذا فعل الجميع ، وهو خلاف
الإجماع . ولا جائز أن يقال بأن الواجب واحدٌ مُعيّن ، إذ هو
خلاف مقتضى التخيير ، ولأنه كان يلزم أن لا يحصل الإجزاء
بتقدير أداء غيره مع القدرة عليه ، وهو خلاف الإجماع . فلم
يبق غير الإبهام

غير أن أبا الحسين البصري قد تكلف ردّ الخلاف في
هذه المسألة الى اللفظ دون المعنى ، وذلك أنه قال : معنى إيجاب
الجميع أن الله تعالى حرّم ترك الجميع ، لا كلّ واحد واحد منها
بتقدير فعل المكلف لواحدٍ منها مع تفويض فعل أيّ واحد منها

كان الى المكلف. وهذا هو بعينه مذهب الفقهاء. غير أن ما ذكره في تفسير وجوب الجميع، وإن كان رافعاً للخلاف، غير أنه خلاف ما نقله الأئمة عن الجبائي وابنه من إطلاق القول بوجوب الجميع والدلائل المشعرة بذلك. فلننسخ في الحجاج على منوالهم

فإن قيل: ما ذكرتموه من الدليل، إنما يلزم أن لو كانت آية التكفير وهي قوله تعالى « فكَفَّارُتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ » الآية، دالة على تخيير كل واحد واحد من الأمة بين خصال الكفارة بجهة الإيجاب. وما المانع أن يكون ذلك إخباراً عما يوجد من الكفارة وتقديره فما يوجد من الكفارة هو إطعام من حانت، أو كسوة من حانت آخر، أو عتق من حانت آخر. سلمنا دلالتها على الإيجاب لكن لا أنها خطاباً بالتخيير لكل واحد واحد من الأمة، بل المراد بها إيجاب الإطعام على البعض، والكسوة على البعض والعتق على البعض. فكأنه قال: فكَفَّارُتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ لِبَعْضِهِمْ، أو الكسوة لِبَعْضٍ آخَرَ، أو العتق لِبَعْضٍ آخَرَ، سلمنا دلالة ما ذكرتموه، لكنه معارض بما يدل على إبطال مدلوله. وبيان أنه من أحد عشر وجهاً الأول أن الخصال المذكورة إما أن تكون مستوية فيما

يرجعُ الى الصفاتِ المقتضية للوجوب ، أو أنها مختصةٌ بالبعض دون البعض . فإن كان الأول ، فيلزم التسويةُ في الوجوب بين الكل . وإن كان الثاني ، كان ذلك البعض هو الواجب بعينه دون غيره .

الثاني إن الواجب ما تعلق به خطابُ الشرع بالإيجاب ؛ وخطابُ الشرع إنما يتعلق بالمعين دون المبهم . ولهذا ، فإنه يتمتعُ تعلقُ الإيجاب بأحد شخصين لا بعينه ، فكذلك بفعلٍ أحد أمرين لا بعينه ؛ وعند ذلك فيلزم تعلقه بالكل أو ببعضٍ منه معين الثالث أن الإيجاب طلبٌ ؛ والطلبُ يسُدعي مطلوباً معيناً لما تحقق قبله . والمعين إما الكل أو البعض

الرابع أنه لو فعل العبدُ الجميع ، فإنه يُثابُّ ثوابً من فعلٍ واجباً ، فسببه يجبُ أن يكون مقدوراً للمكلف ، معيناً لاستحالة الثواب على ما لا يكون من فعل العبد ، واستحالة إسنادِ المعين الى غير معين ؛ والمبهم ليس كذلك ، فلزم أن يكون الثوابُ على الجملة أو بعض معين منها

الخامس أنه لو ترك الجميع فإنه يُعاقبُ عقابً من ترك واجباً منها ، وذلك يدل على أن الجميع واجبٌ أو بعض منه معين كما سبق السادس أنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه من الخصال ،

لكان منها شيء لا بعينه غير واجب . والتخيير بين الواجب وما ليس بواجب محال لما فيه من رفع حقيقة الواجب السابع أنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه ، فعند التكفير بالجميع إما أن يسقط الفرض بمجموعها ، أو بكل واحد منها ، أو بواحد منها . فإن كان الأول أو الثاني ، فالكل واجب ، وإن كان الثالث ، فذلك هو الفرض

الثامن ويخص بإيجاب الجميع أنه لو كان الواجب واحداً ، لنصب الله عليه دليلاً ، ولم يكله الى تعيين العبد لعدم معرفته بما فيه المصلحة ، كما في سائر الواجبات . فحيث لم يعين ، دل على أن الكل واجب

التاسع أنه إذا كان الواجب واحداً لا بعينه ، ويتعين بفعل المكلف ، فالبارى تعالى يعلم ما سيعينه العبد ، فيكون الواجب معيناً عند الله تعالى . وإن لم يكن معيناً عند العبد قبل الفعل . ويلزم من ذلك التخيير بين الواجب المعين وبين ما ليس واجباً ، وهو محال . فثبت أن الجميع واجب

العاشر أنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه ، فكفر ثلاثة كل واحد بواحد من الخصال ، غير ما كفر به الآخر ، لكان الواحد منهم لا بعينه هو المكفر بالواجب دون الباقيين . وحيث

وقع ما فعله كل واحدٍ موقعَ الواجبِ كان الجميع واجباً
الحادى عشر أنَّ الوجوب قد يعمُّ عدداً من المتعبدين
ويستقط بفعل الواحد منهم، كفرض الكفاية، فلا يمتنع أن
يعمَّ الوجوب عدداً من العبادات، ويستقط بفعل واحدة منها
والجواب عن السؤال الأول: أنَّ الإجماع من الأمة منعقد
على أنَّ المراد من الآية الوجوب، لا نفس الإخبار
وعن الثانى أنَّ حمل الآية على ما ذكره مع مخالفته لإجماع
السلف مما يحوج الى إضمارات كثيرة فى الآية؛ وهى ما قدره
من البعض فى قولهم، فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم
وكذلك فى الكسوة والعنق، وهو على خلاف الأصل من غير
حاجة، كيف وإنه لو كان كما ذكره، لقال: فكفارته إطعام
عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة، لوجوب الخصال الثلاث
على الجميع بالنسبة الى الحائذين المذكورين
وعن المعارض الأول أنه مبنى على وجوب رعاية المصاحبة
فى أحكام الله تعالى، وهو غير مسلم كيف وإنه يلزم منه أن
يكون الأمر على ما ذكره فى عقد الإمامة لأحد الإمامين
الصالحين، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفوئين
الخاطبين، وفى إيجاب عتق عبدٍ من العبيد، وهو مخالف للإجماع

وحيث تعذر الوجوب على أحد شخصين لا بعينه ، إنما كان لتوقف تحقق الوجوب على ارتباطه بالذم والعقاب ، على ما سبق في تحديده ؛ وذنم أحد شخصين لا بعينه متعذر بخلاف الذم على أحد فعيلين لا بعينه . وبهذه الصور يكون اندفاع ما ذكره من المعارض الثاني وما بعده الى آخر التاسع

وعن العاشر أن الواجب على كل واحد من المكفرين خصلة من الخصال الثلاث لا بعينها . وقد أتى بما وجب عليه ، وسقط به الفرض عنه ، فكان ما أتى به كل واحد واجباً ، لا أن الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها ليلزم ما قيل . وعن الحادي عشر أننا لا نمنع سقوط الواجب دون أدائه ، ولكن لا يلزم من ذلك أن تكون خصال الكفارة كلها واجبة كما كان الوجوب ثابتاً على أعداد المكلفين في فرض الكفاية ، لأن الإجماع منعقد على تأييم الكل بتقدير اتفاقهم على الترك ، ولا كذلك في خصال الكفارة . وعلى هذه القاعدة لو قال لزوجتيه : إحداكما طالق . فالمطلقة منهما واحدة لا بعينها . وأن وجب الكف عنهما والتخير في التعيين الى المطلق ، كما لو قيل في خصال الكفارة من غير فرق . ولا يخفى وجه الحجاج من الطرفين

المسألة الرابعة

إذا كان وقتُ الواجب فاضلاً عنه ، كصلاةِ الظهر مثلاً ،
فذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه
وغيرهما أنه واجبٌ موسع ، وأن جميع أجزاء ذلك الوقت وقتٌ
لأداء ذلك الواجب فيه فيما يرجع الى سقوط الفرض به وحصول
مصلحة الوجوب . وهل للواجب في أول الوقت ووسطه بتقدير
تأخير الواجب عنه الى ما بعده بدل ، اختلف هؤلاء فيه : فأثبتته
أصحابنا والجبائي وابنه ، وهو العزم على الفعل . وأنكره بعضُ
المعتزلة ، كأبي الحسين البصري وغيره . وقال قومٌ : وقتُ
الوجوب هو أولُ الوقت ، وفعلُ الواجب بعد ذلك يكون قضاءً .
وقال بعض أصحاب أبي جنيفة : وقتُ الوجوب هو آخرُ الوقت ؛
لكن اختلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك : فمنهم من قال : هو نفلٌ
يسقط به الفرض . ومنهم من قال ، كالكرخي : إن المكلف اذا
بقي بنعت المكلفين الى آخر الوقت ، كان ما فعله واجباً ، وإلا
فنفلاً . وحكى عنه أن الواجب يتعين بالفعل في أى وقت كان
حجة القائلين بالوجوب الموسع أن الأمر بصلاة الظهر ،
وهو قوله تعالى « أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ »

عام لجميع أجزاء الوقت المذكور. وليس المراد به تطبيق أول فعل الصلاة على أول الوقت، وآخره على آخره، ولا إقامة الصلاة في كل وقت من أوقاته، حتى لا يخلو جزء منه عن صلاة، إذ هو خلاف الإجماع، ولا تعيين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه، إذ لا دلالة للفظ عليه. فلم يبق إلا أنه أراد به أن كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه. ويكون المكلف مخيراً في إيقاع الفعل في أي جزء شاء منه، ضرورة امتناع قسم آخر، وهو المطلوب. ويدل على إرادة هذا الاحتمال حصول الأجزاء عن الواجب بأداء الصلاة في أي وقت قدر منه، فإنه يدل على حصول مقصود الواجب من الكل، وأن الفعل في كل وقت قائم مقامه في غيره من الأوقات، فيكون واجباً؛ وإلا، فلو لم يكن محصلاً لمقصود الواجب، فيلزم منه إما فوات مصلحة الواجب، بتقدير فعل الصلاة في غير وقت الوجوب، فتكون الصلاة حراماً لكونها مفوتة لمصلحة الواجب، وهو محال، وإما بقاء مصلحة الوجوب ويلزم منه وجوب فعل الصلاة لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلاة في الوقت المفروض، وهو خلاف الإجماع

فإن قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على تقيض مطالبكم،

وذلك أنه لو كان الفعل واجباً في أوّل الوقت أو وسطه، لما جاز تركه مع القدرة عليه، إذ هو حقيقة الواجب . وإنما يتحقّق ذلك بالنسبة الى آخر الوقت لانعقاد الإجماع على لحوق الإثم بتركه فيه، بتقدير عدم فعله قباه . وأمّا قبل ذلك فالفعل فيه ندب لكونه مثاباً عليه مع جواز تركه . ويسقط الفرض به في آخر الوقت، ولا يمتنع سقوط الفرض عن المكلف بفعل ما ليس بفرض، كالزكاة المعجّلة قبل الحول، سلّمنا أنه ليس بنفل، ولكن ما المانع من القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل، أو تعيين الوقت الأوّل للوجوب وما بعده قضاء، أو الحكم بكونه واجباً بتقدير بقاءه بصفة المكلفين الى آخر الوقت، كما قيل من المذاهب السابقة

والجواب عن جواز ترك الفعل في أوّل الوقت أنه لا يدلّ على عدم الوجوب مطلقاً، بل على عدم الوجوب المضيّق . وأمّا الموسع، فلا . والفرق بين المندوب والواجب الموسع، جواز ترك المندوب مطلقاً، والموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع . وحاصله راجع الى أن الواجب على المكلف ايّفاع الفعل في أيّ وقت شاء من أجزاء ذلك الوقت الموسع على طريق الإيهام والتعيين الى المكلف، كما سبق في خصال الكفارة، أو بشرط

العزم على الفعل بعده . ثم لو كان نفلاً ، لما سقط به الفرض لما سبق . والزكاة المعجلة واجبة مؤجلة بعد انعقاد سببها وهو ملك النصاب ، لا أنها نافلة ، ولكان ينبغي أن تصح الصلاة بنية النفل ، وليس كذلك فإن قيل : لو كان العزم بدلاً عن الفعل في أول الوقت لما وجب الفعل بعده ، ولما جاز المصير إليه مع القدرة على المبدل ، كسائر الأبدال مع مبدلاتها ، ولكان من آخر الصلاة عن أول الوقت مع الغفلة عن العزم يكون عاصياً لكونه تاركاً للأصل وبدله كيف وإن الأمر الوارد بإيجاب الصلاة في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم ، فأيجابه يكون زيادة على مقتضى الأمر . ثم جعل العزم بدلاً عن صفة الفعل أو عن أصل الفعل ، مع أنه من أفعال القلوب بعيد ، إذ لا عهد لنا في الشرع بجعل أفعال القلوب أبدالاً عن الأفعال . ولا يجعل صفة الفعل مبدلاً

قلنا : لم يكن بدلاً عن أصل الفعل ، بل عن تقديم الفعل ، فلا يكون موجباً لسقوط الفعل مطلقاً . ومعنى كونه بدلاً أنه مخير بينة وبين تقديم الفعل والمصير إلى أحد الخيرين ، غير مشروط بالعجز عن الآخر . لا أنه من باب الوضوء مع التيمم ، وإنما لم يعص مع تركه غافلاً لعدم تكليف الغافل والأمر وإن

لم يكن متعريضاً للعزم ، فلا يلزم منه امتناع جعله بدلاً ، فإنه لا يلزم من انتفاء بعض المدارك انتفاء الكل

وأما استبعاد كون العزم بدلاً عن صفة الفعل على ما ذكره ، فغير مستحق للجواب . ثم كيف يستبعد ذلك ، والفدية في حق الحامل عند خوفها على جنينها ، وكذلك الموضع على ولديها ، بدل عن تقديم الصوم في حقها ، وهو صفة الفعل . وكذلك الندم توبة وهو من أعمال القلوب . وقد جعل بدلاً عما فرط من أفعال الطاعات الواجبة حالة الكفر الأصلي

والجواب عن القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل أنه إن أُريدَ به أنا نتيين سقوط الغرض بالفعل في ذلك الوقت ، فهو مسلم ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه . وإن أرادوا به أنا نتيين أن غير ذلك الوقت لم يكن وقتاً للوجوب ، بمعنى أنه ، لو أدى فيه الفعل ، لم يقع الموقع ، فهو خلاف الإجماع . وإن أُريدَ به غير ذلك ، فلا بُدَّ من تصويره

وعن القول بتعين الوقت الأول للوجوب وما بعده للقضاء فيما سبق . كيف وأن الإجماع مُنْعَدُّ على أن ما يُفْعَلُ بعد ذلك الوقت ليس بقضاء ولا يصحُّ بنية القضاء

وعن الوقت أنه خلاف الإجماع من السلف على أن من

فَعَلَ الصَّلَاةَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ ، وَمَاتَ فِي اثْنَائِهِ أَنَّهُ أَدَّى فَرَضَ
اللَّهِ ، وَاثْبَتَ ثَوَابَ الْوَاجِبِ ، وَعَلَى مَا حَقَّقْنَاهُ مِنَ الْوَجُوبِ
الْمَوْسَعِ لَوْ أَخَّرَ الْمَكَّافُ الصَّلَاةَ عَنْ أَوَّلِ الْوَقْتِ بِشَرْطِ الْعَزْمِ
وَمَاتَ ، لَمْ يَلْقَ اللَّهَ عَاصِيًّا ، نَظَرًا إِلَى إِجْمَاعِ السَّلَفِ عَلَى ذَلِكَ .
وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ إِبْطَالُ مَعْنَى الْوَجُوبِ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَجُوزُ
تَرْكُهُ مُطْلَقًا ، بَلْ بِشَرْطِ الْعَزْمِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ . وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ
بِجَوَازِ التَّأْخِيرِ بِشَرْطِ بَسَالَةِ الْعَاقِبَةِ ، لَكُونِهَا مَنْطُوبَةً عَنْهُ ،
وَلَا بُدَّ مِنَ الْحَكْمِ الْجَزْمِ فِي هَذِهِ الْحَالِ ، إِمَّا بِالْبَعْضِيَّةِ ، وَهُوَ
خِلَافُ الْإِجْمَاعِ ، وَإِمَّا بِنَفْيِهَا ضَرُورَةَ امْتِنَاعِ التَّوَقُّفِ عَلَى ظَهْوَرِ
الْعَاقِبَةِ بِالْإِجْمَاعِ مِنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ ، وَإِذَا عُرِفَ مَعْنَى الْوَاجِبِ
الْمَوْسَعِ ، فَفِعْلُهُ فِي وَقْتِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ يُسَمَّى أَدَاءً . وَسَوَاءٌ كَانَ فِعْلُهُ
عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْخُلَلِ لِعَذْرِ ، أَوْ لَا عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْخُلَلِ . وَإِنْ فُعِلَ
عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْخُلَلِ لِعَذْرِ ، ثُمَّ فُعِلَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ مَرَّةً ثَانِيَةً ،
سُمِّيَ إِعَادَةً ، وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فِي وَقْتِهِ الْمَقْدَّرِ ؛ وَسَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ بِعَذْرِ
أَوْ بِغَيْرِ عَذْرِ ، ثُمَّ فَعَلَ بَعْدَ خُرُوجِ وَقْتِهِ سُمِّيَ قِضَاءً

المسألة الخامسة

اتَّفَقَ الْكُلُّ فِي الْوَاجِبِ الْمَوْسَعِ عَلَى أَنَّ الْمَكَّافَ لَوْ غَلَبَ

على ظنِّه أنَّه يموتُ بتقديرِ التأخيرِ عن أوَّل الوقتِ فأخَّرهُ ، أنَّه يعصى ، وإن لم يَمُتْ . واختلفوا في فعله بعد ذلك في الوقت : هل يكونُ قضاءً أو أداءً . فذهب القاضي أبو بكر الى كونه قضاءً ، وخالفه غيرُهُ في ذلك

حجَّةُ القاضي أنَّ الوقتَ صار مقدراً مضيئاً بما غلب على ظنِّ المكلف أنَّه لا يعيشُ أكثرَ منه ، ولذلك عصى بالتأخير عنه . فإذا فعل الواجبَ بعد ذلك فقد فعله خارجَ وقته ، فكان قضاءً كما في غيره من العبادات الفائتة في أوقاتها المقدَّرة المحدودة ولقائل أن يقول : غايةُ ظنِّ المكلف أنَّه أوجب العصيان بالتأخير عن الوقت الذي ظنَّ حياته فيه دون ما بعده ؛ فلا يلزمُ من ذلك تضيقُ الوقت ، بمعنى أنَّه إذا بقيَ بعد ذلك الوقت كان فعله للواجب فيه قضاءً ، وذلك لأنَّه كان وقتاً للأداء . والأصل بقاء ما كان على ما كان . ولا يلزم من جعل ظنِّ المكلف موجباً للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الأصل أيضاً . ولهذا فأنَّه لا يلزمُ من عصيانِ المكلف بتأخير الواجب الموسع عن أوَّل الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي أن يكونَ فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاءً ، وهو في غاية الاتِّجاه

المسألة السادسة

اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْوَاجِبَ إِذَا لَمْ يُفْعَلْ فِي وَقْتِهِ الْمَقْدَّرِ، وَفُعِلَ
بَعْدَهُ، أَنَّهُ يَكُونُ قِضَاءً. وَسَوَاءٌ تَرَكَهُ فِي وَقْتِهِ عَمْدًا، أَوْ سَهْوًا
وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ مَا لَمْ يَجِبْ، وَلَمْ يَنْعَقِدْ سَبَبُ وَجُوبِهِ فِي الْأَوْقَاتِ
الْمَقْدَّرَةِ، ففَعْلُهُ بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ قِضَاءً، لَا حَقِيقَةً وَلَا مَجَازًا،
كَقَوَائِمِ الصَّلَوَاتِ فِي حَالَةِ الصَّبِيِّ وَالْجُنُونِ

وَاخْتَلَفُوا فِي مَا انْعَقَدَ سَبَبُ وَجُوبِهِ، وَلَمْ يَجِبْ لِمَانِعٍ، أَوْ لِفَوَاتٍ
شَرْطٍ مِنْ خَارِجٍ؛ وَسَوَاءٌ كَانَ الْمَكْلَفُ قَادِرًا عَلَى الْإِتْيَانِ بِالْوَاجِبِ
فِي وَقْتِهِ، كَالصَّوْمِ فِي حَقِّ الْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ، أَوْ غَيْرَ قَادِرٍ عَلَيْهِ،
إِمَّا شَرْعًا كَالصَّوْمِ فِي حَقِّ الْحَائِضِ، وَإِمَّا عَقْلًا كَالنَّائِمِ؛ أَنَّهُ هَلْ
يُسَمَّى قِضَاءً حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا. فَهُمْ مِنْ مَالِ إِلَى التَّجَوُّزِ مُصِيرًا
مِنْهُ إِلَى أَنَّ الْقِضَاءَ إِنَّمَا يَكُونُ حَقِيقَةً عِنْدَ فَوَاتٍ مَا وَجِبَ فِي
الْوَقْتِ اسْتِدْرَاكًا لِمَصَاحَةِ الْوَاجِبِ الْفَائِتِ. وَذَلِكَ غَيْرُ مُتَحَقِّقٍ فِيهَا
نَحْنُ فِيهِ؛ وَوُجُوبُهُ بَعْدَ ذَلِكَ الْوَقْتِ بِأَمْرٍ مُجَدَّدٍ لَا ارْتِبَاطَ لَهُ بِالْوَقْتِ
الْأَوَّلِ. فَكَانَ إِطْلَاقُ الْقِضَاءِ عَلَيْهِ تَجَوُّزًا. وَمِنْهُمْ مَنْ مَالِ إِلَى
أَنَّهُ قِضَاءٌ حَقِيقَةٌ، لِمَا فِيهِ مِنْ اسْتِدْرَاكِ مَصَاحَةِ مَا انْعَقَدَ سَبَبُ
وُجُوبِهِ وَلَمْ يَجِبْ لِلْمَعَارِضِ وَإِطْلَاقِ اسْمِ الْقِضَاءِ فِي هَذِهِ الصُّورِ

في محل الوفاق، إنما كان باعتبار ما اشتركا فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه لا استدراك مصلحة ما وجب . وهذا هو الأشبه، لما فيه من نفي التجوز والاشتراك عن اسم القضاء

المسألة السابعة

ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب
اختلفوا فيه، ولا بد قبل الخوض في الحجاج من تلخيص محل
النزاع، فنقول: ما لا يتم الواجب إلا به، إما أن يكون وجوبه
مشروطاً بذلك الشيء، أو لا يكون مشروطاً به
فإن كان الأول، فهو كما لو قال الشارع « أوجبت عليك
الصلاة، إن كنت متطهراً » فلا خلاف في أن تحصيل الشرط
ليس واجباً، وإنما الواجب الصلاة، إذا وجد الشرط . وإن
كان الثاني، وهو أن يكون وجوبه مطلقاً غير مشروط بالوجوب
بذلك الغير، بل مشروط الوقوع، فذلك هو محل النزاع إن كان
الشرط مقدوراً للمكلف، وذلك كما لو وجبت الصلاة، وتعذر
وقوعها دون الطهارة، أو وجب غسل الوجه، ولم يكن إلا بغسل
جزء من الرأس الى غير ذلك . وإن لم يكن الشرط مقدوراً
للمكلف، فلا إلا على رأى من يجوز تكليف ما لا يطاق .

وذلك كحضور الإمام الجمعة، وحصول تمام العدد فيها، فإن ذلك غير مقدور لآحاد المكلفين

وإذا تلخص محل النزاع، فنقول: اتفق أصحابنا والمعتزلة على أن ما لا يتم الواجب إلا به «وهو مقدور للمكلف» فهو واجب. خلافاً لبعض الأصوليين. قال أبو الحسين البصري: وإِنَّمَا قلنا إنَّ تحصيل الشرط واجب، لأنه لو لم يجب، بل كان تركه مباحاً لكان الأمر كأنه قال للأمر: لك مباح ألا تأتي بالشرط، وأوجب عليك الفعل مع عدم الإتيان بما لا يتم إلا به. وذلك تكليف بما لا يطاق، وهو محال. وهذه الطريقة في غاية الفساد وذلك لأنَّ وجوب المشروط إذا كان مطلقاً، فلا يلزم من إباحة الشرط أن يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط، فإنَّ عدمه غير لازم من إباحته، بل حالة عدم وجوب الشرط. وفرق بين الأمرين. فلا يكون التكليف بالمشروط تكليفاً بما لا يطاق. ثم يقال له إن كان التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالاً فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط، وكل ما وجوبه مشروط بشرط، فالشرط لا يكون واجب التحصيل لما سبق، ولا جواب عنه

وإلا قرب في ذلك أن يقال: انعقد إجماع الأمة على إطلاق

القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع . وتحصيله إنما هو بتعاطي الأمور الممكنة من الإتيان به . فإذا قيل يجب التحصيل بما لا يكون واجباً ، كان متناقضاً . وبالجمله فالمسألة وعرة ، والطرق ضيقة ، فليقتنع بمثل هذا في هذا المضيق

فإن قيل : القول بوجوب الشرط زيادة على ما اقتضاه الأمر بالمشروط ، إذ لا دلالة عليه ؛ والزيادة على النص نسخ ، ونسخ مدلول النص لا يكون إلا بنص آخر ، ولا نص . ثم لو كان واجباً ، لكان مقدوراً ، حذراً من التكليف بما لا يطاق . وما يجب غسله من الرأس وإمساكه من الليل غير مقدور ، ولكن مثاباً عليه ، ومما قبله على تركه . والثواب والعقاب إنما هو على غسل الوجه وتركه ، وعلى صوم اليوم وتركه ، لا على مسح بعض الرأس ، وإمساك شيء من الليل . ولهذا ، فإنه لو تصوّر الإتيان بالمشروط دون شرطه ، كان كذلك

قلنا : جواب الأول أن النسخ إنما يلزم إن لو كان ما قيل بوجوبه رافعاً لمقتضى النص الوارد بالمشروط ، وليس كذلك ؛ فإن مقتضاه وجوبه ، ووجوبه باق بحاله

وجواب الثاني أنه مبني على القول بأن كل واجب لا يقدر بقدر محدود . فالزيادة على أقل ما ينطلق عليه الاسم هل توصف

بالوجوب لكون نسبة الكل الى الوجوب نسبة واحدة ، أو
الواجب أقل ما ينطلق عليه الاسم والزيادة ندب . فمن ذهب
الى القول الأول ، قال كل ما يأتي به من ذلك فهو واجب .
والأصح انما هو القول الثاني ، وهو أن الواجب أقل ما ينطلق
عليه الاسم ، اذ هو مكتفى به من غير لوم على ترك الزيادة من
غير بدل ، وهو مقدور

وجواب الثالث بمنع ما ذكره . وجواب الرابع بأن الوجوب
إنما يتحقق بالنسبة الى العاجز عن الأتيان بالشرط دون الشرط
لا القادر

فصل الثاني

في المحذور

وقد يطلق في اللغة على ما كثرت آفاته ؛ ومنه يقال لبن
محذور ، أى كثير الآفة . وقد يطلق بمعنى المنع والقطع ، ومنه
قولهم : حظرت عليه كذا ، أى منعه منه ؛ ومنه الحظيرة للبقعة
المنقطعة تأتي اليها المواشي

وأما في الشرع ، فقد قيل فيه ضد ما قيل في الواجب من

الحدود المزيّفة السابق ذكرها . ولا يخفى وجه الكلام عليها .
والحق فيه أن يُقال : هو ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما
من حيث هو فعل له

فالقيد الأول فاصل له عن الواجب والمندوب وسائر الأحكام
والثاني فاصل له عن المخير كما ذكرناه في الواجب . والثالث
فاصل له عن المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب ، فأنه يذم
عليه ، لكن لا من جهة فعله ، بل لما لزمه من ترك الواجب ،
والحظر : فهو خطاب الشارع بما فعله سبب للذم شرعاً بوجه ما ،
من حيث هو فعله . ومن أسمائه أنه مُحَرَّمٌ ومعصيةٌ وذنبٌ .
وإذا عُرِفَ معنى المحذور ، فلا بُدَّ من ذكر ما يختص به من
المسائل ، وهي ثلاث مسائل

المسألة الأولى

يجوز أن يكون المحرّم أحد أمرين ، لا بعينه عندنا ، خلافاً
للمعتزلة ، وذلك لأنّه لا مانع من ورود النهي بقوله : لا تكلم
زيداً أو عمراً . وقد حرّمت عليك كلام أحدهما لا بعينه ،
ولست أحرّم عليك الجميع ولا واحداً بعينه . فهذا ورود كان
معقولاً غير ممتنع . ولا شك أنّّه إذا كان كذلك فليس المحرّم
الأحكام (٢١)

مجموع كلاميهما، ولا كلام أحدهما على التعيين، لتصريحه
بنقيضه. فلم يبق إلا أن يكون المحرم أحدهما لا بعينه
ومنهج الخصم في الاعتراض ومنهجنا في الجواب، فكما
سبق في الواجب المخير، ولا يخفى وجهه. ولكن ربما تشبث
الخصوم ههنا بقولهم: إن حرف «أو» اذا ورد في النهي،
اقتضى الجمع دون التخيير؛ ودليله قوله تعالى «ولا تطع منهم
أثماً أو كفوراً» فإن المراد به إنما هو النهي عن الطاعة
لكل واحد منهما، لا النهي عن أحدهما
وجوابه أن يقال: مقتضى الآية إنما هو التخيير، وتحريم
أحد الأمرين لا بعينه، والجمع في التحريم ههنا إنما كان مستفاداً
من دليل آخر، ويجب أن يكون كذلك جمعاً بين الآية وما
ذكرناه من الدليل

المسألة الثمانية

اتفق العقلاء على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب في فعل
واحد، من جهة واحدة، لتقابل حديهما، كما سبق تعريفه، إلا
على رأى من يجوز التكليف بالمحال. وإنما الخلاف في أنه هل
يجوز انقسام النوع الواحد من الأفعال الى واجب وحرام،

كالسجود لله تعالى والسجود للصنم؛ وإن يكون الفعل الواحد بالشخص واجباً حراماً من جهتين، كوجوب الفعل المعين الواقع في الدار المغصوبة من حيث هو صلاة، وتحريمه من حيث هو غصبٌ شاغل للملك الغير؛ فذلك مما جَوَزَهُ أصحابنا مطلقاً وأكثرُ الفقهاء. وخالف في الصورة الأولى بعض المعتزلة، وقالوا: السجود نوعٌ واحدٌ، وهو مأْمُورٌ به لله تعالى، فلا يكون حراماً ولا منهيّاً بالنسبة إلى الصنم من حيث هو سجدٌ؛ وإلاَّ كان الشيء الواحد مأْمُوراً منهيّاً، وذلك محالٌ؛ وإنما المحرَّمُ المنهى قصدُ تعظيم الصنم، وهو غيرُ السجود

وخالف في الصورة الثانية الجبائي وابنه وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر والزيدية. وقيل إنه رواية عن مالك. وقالوا الصلاة في الدار المغصوبة غيرُ واجبةٍ ولا صحيحة، ولا يسقط بها الفرض ولا عندها؛ ووافقهم على ذلك القاضي أبو بكر إلا في سقوط الفرض، فإنه قال: يسقط الفرض عندها لا بها، مصيراً منهم إلى أنَّ الوجوب والتحريم إنما يتعلّق بفعل المكلف، لا بما ليس من فعله والأفعال الموجودة من المصلي في الدار المغصوبة أفعالٌ اختياريةٌ مُحَرَّمَةٌ عليه، وهو عاصٍ بها، مأثومٌ بفعلها؛ وليس له من الأفعال غيرُ ما صدرَ عنه، فلا يتصور أن تكون

واجبة طاعة ولا مثاباً عليها ، متقرباً بها الى الله تعالى . لأنَّ
الحرام لا يكون واجباً ، والمعصية لا تكون طاعةً ، ولا مثاباً
عليها ولا متقرباً بها ، مع أنَّ التقرب شرط في صحة الصلاة
والحق في ذلك ما قاله الأصحاب

أمَّا في الصورة الأولى فلضرورة التغير بالشخصية بين
السجود لله تعالى والسجود للصنم . ولا يلزم من تحريم أحد
السجودين تحريم الآخر ، ولا من الوجوب الوجوب . وما قيل
من أنَّ السجود مأمور به لله تعالى ، فإنَّ أريد به السجود من
حيث هو كذلك ، فهو غير مسلم ، بل السجود المقيد بقصد
تعظيم الرب تعالى دون ما قصد به تعظيم الصنم . ولهذا قال الله
تعالى « لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ » ولو كان
كما ذكره لكان عين المأمور به منهيّاً عنه ، وهو محال

وأمَّا في الصورة الثانية ، فلضرورة تغير الفعل المحكوم
عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغصب والصلاة . وذلك لأنَّ
التغير بين الشئيين ، كما انه قد يقع بتعدد النوع تارة كالإنسان
والفرس ، وتعدد الشخص تارة كزيد وعمر . فقد يقع التغير
مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصاً بسبب اختلاف صفاته ،
بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكيمين المتقابلين هو الهيئة

الاجتماعية من ذاته وإحدى صفتيه ؛ والمحكوم عليه بالحكم
الآخر بالهيئة الاجتماعية والصفة الأخرى كالحكم على زيد بكونه
مذموماً لفسقه ، ومشكوراً لكرمه ، وذلك مما لا يتحقق معه
التقابل بين الحكمين والمنع منهما

وقولهم : إنَّ الفعلَ الموجود منه في الدار المغصوبة متحدثٌ وهو
حرامٌ ، فلا يكون واجباً

قلنا : المحكوم عليه بالحرمة ذات الفعل من حيث هو فعل ،
أو من جهة كونه غصباً ، الأولُ غيرُ مسلم . والثاني فلا يلزم
منه امتناعُ الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلاةً ضرورة
الاختلاف كما سبق

فإن قيل متعلقُ الوجوب إما أن يكون هو متعلق الحرمة
أو هو مغايرٌ له ؛ والأول يلزم منه التكليف بما لا يُطاق والخصم
لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بأحاليته أو بجوازه . والثاني
إما أن يكون متعلقُ الوجوب والتحريم ، متلازمين أو غير
متلازمين ، لا جائز أن يقال بالثاني ؛ فإنَّ الغصب والصلاة ،
وإن انفك أحدهما عن الآخر في غير مسألة النزاع ، فهما متلازمان
في مسألة النزاع . فلم يبقَ غيرُ التلازم ؛ وعند ذلك فالواجبُ
متوقفٌ على فعل المحرم ؛ وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجبٌ .

فالمحرّم الذي ذكرتموه يكون واجباً، وهو تكليف بما لا يُطاق .
وأيضاً فإنّ الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلة في
مفهومها ، والحركات والسكنات تشغل الحيّز إذ الحركة عبارة عن
شغل الجوهر للحيّز بعد أن كان في غيره ؛ والسكون شغل
الجوهر للحيّز أكثر من زمان واحد . فشغل الحيّز داخل في
مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة ، فكان داخلاً
في مفهوم الصلاة لأنّ جزء الجزء جزء ، وشغل الحيّز فيما نحن
فيه حرام . فالصلاة التي جزءها حرام لا تكون واجبة ، لأنّ
وجوبها إما ان يستلزم إيجاب جميع اجزائها ، أو لا يستلزم .
والأول يلزم منه إيجاب ما كان من أجزائها محرّماً ، وهو تكليف
بما لا يُطاق . والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء
الصلاة ، لا نفس الصلاة ، لأنّ مفهوم الجزء مغاير لمفهوم
الكل وذلك مُحال

قلنا : أمّا الإشكال الأوّل ، فيلزم عليه ما لو قال السيّد لعبيده
أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، وحرّمت عليك السكن
في هذه الدار ، فإن فعلت هذا أثبتتكَ ، وإن فعلت هذا ،
عاقبتكَ ، فإنّه إذا سكن الدار ، وخاط الثوب ، فإنّه يصحّ أن
يُقالَ فعل الواجب والمحرّم ويحسن من السيّد ثوابه له على

الطاعة ، وعقابه له على المعصية إجماعاً . وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه واردٌ ههنا . وذلك أن يقال : متعلق الوجوب ، إن كان هو متعلق الحرمة ، فهو تكليف بما لا يُطاق ، وليس كذلك فيما فُرض من الصورة ؛ وإن تغيرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان ، وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة . فالواجب متوقف على المحرم ، فيلزم أن يكون واجباً لا محرمًا ، لما قيل . وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها ، فما هو الجواب في هذه الصورة ، هو الجواب في صورة محل النزاع . وعلى هذا فقد اندفع الإشكال الثاني أيضاً من حيث أن شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة . وشغل الحيز بالسكن محرمٌ على ما قيل في صورة محل النزاع من غير فرق ، والجواب يكون مشتركاً . كيف وإن إجماع سلف الأمة وهلم جراً منعقدٌ على الكف عن أمر الظامة بقضاء الصلوات المؤدات في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ، ولو لم تكن صحيحة مع وجوبها عليهم ، لبقى الوجوب مستمراً ، وامتنع على الأمة عدم الإنكار عادة وهو لازم على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرض وعدم سقوطه . وأما القاضي أبو بكر فإنه

قال إنَّ الفرضَ يسقطُ عندها لا بها، جمعاً بين الإجماع على عدم
النكير على ترك القضاء وبين ما ظنَّه دليلاً على امتناع صحة
الصلاة . وقد بينّا إبطالَ مستندهِ

المسألة الثالثة

مذهبُ الشافعي أن المحرّم بوصفه مضادّ لوجوب أصله ،
خلافاً لأبي حنيفة

وصورة المسألة ما إذا أوجب الصوم وحرّم إيقاعه في يوم
العيد . وعلى هذا النحو فالشافعيّ اعتقد أن المحرّم هو الصوم
الواقع ؛ وألحقه بالمحرّم باعتبار أصله ؛ فكان تحريمه مضادّاً
لوجوبه . وأبو حنيفة اعتقد أن المحرّم نفسُ الوقوع لا الواقع ،
وهما غيران فلا تضاد ؛ إلحاقاً له بالمحرّم باعتبار غيره وحيث قضى
بتحريم صلاة المحدث وبطلانها ، إنّما كان لفوات شرطها من
الطهارة لا للنهي عن إيقاعها مع الحدث ، بخلاف الطواف
حيث لم يقيم الدليلُ عنده على اشتراط الطهارة فيه

وبالجملة فالمسألة اجتهاديةٌ ظنيّةٌ ، لا حظّ لها من اليقين ،
وان كان الأشبه انما هو مذهبُ الشافعي من حيث ان اللغوى
لا يفرقُ عند سماعه لقول القائل « حرّمتُ عليك الصوم في

هذا اليوم » مع كونه موجباً لتجريم الصوم ، وبين قوله حرمت عليك إيقاع الصوم في هذا اليوم من جهة أنه لا معنى لإيقاع الصوم في اليوم سوى فعل الصوم في اليوم . فإذا كان فعل الصوم فيه محرماً ، كان ذلك مضاداً لوجوبه لا محالة

فإن قيل : لو كان تحريم إيقاع الفعل في الوقت تحريماً للفعل الواقع ، لزم أن يكون تحريم إيقاع الطلاق في زمن الحيض تحريماً لنفس الطلاق ، ولو كان الطلاق نفسه محرماً لما كان معتبراً ، وكذلك وقوع الصلوات في الأوقات والأماكن المنهي عن إيقاعها فيها

قلنا : أما الطلاق في زمن الحيض إنما قضى الشافعي بصحته لظهور صرف التحريم عنده عن أصل الطلاق وصفته ، إلى أمر خارج ، وهو ما يُفَضَّلُ إليه من تطويل العدة ، لدليل دل عليه . وأما الصلوات في الأوقات والأماكن المنهي عنها ، فقد منع بعض أصحابنا صحتها في الأوقات دون الأماكن . ومن عموم ، اعتقد صرف النهي فيها عن أصل الصوم وصفته إلى أمر خارج لدليل دل عليه أيضاً ، بخلاف ما نحن فيه ، حتى لو قام الدليل فيه على ترك الظاهر لترك

الفصل الثالث

في تحقيق معنى المندوب وما يتعلق به من المسائل
والمندوب في اللغة مأخوذ من النَّذْب ، وهو الدُّعَاءُ الى أمرٍ
مُهمٍّ ، ومنه قول الشاعر :

(لا يسألون أخاهم حين يندُبهم * في النائبات على ما قال برهانا)
وأما في الشرع ، فقد قيل : هو ما فعله خيرٌ من تركه . ويبطل
بالأكل قبل ورود الشرع ، فإنه خيرٌ من تركه لما فيه من اللذة .
واستبقاء المهجة ، وليس مندوباً

وقيل : هو ما يُمدح على فعله ، ولا يُذمُّ على تركه ، ويبطل
بأفعال الله تعالى ، فإنها كذلك ، وليست مندوبةً

فالواجب أن يقال : هو المطاوبُ فعله شرعاً من غير ذمٍّ على
تركه مطلقاً . (فالمطاوب فعله) احترازٌ عن الحرام والمكروه
والمباح وغيره من الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والأخبار .
و (نفى الذم) احترازٌ عن الواجب المخير ، والموسع ، في أول
الوقت . وإذا عُرِف معنى المندوب ، ففيه مسألتان :

المسألة الأولى

ذهب القاضي أبو بكر وجماعة من أصحابنا الى أن المندوبَ

مأمورٌ به خلافاً للكرخي وأبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة.
احتجَّ المُثبتون بأن فعل المندوب يُسمى طاعةً بالاتفاق ، وليس
ذلك لذات الفعل المندوب اليه وخصوص نفسه ، وإلاَّ كان طاعةً
بتقدير ورود النهي عنه ، ولا لصفةٍ من الصفات التي يشاركه
فيها غيره من الحوادث ، وإلاَّ كان كلُّ حادث طاعةً ، ولا لكونه
مراداً لله تعالى ، وإلاَّ كان كلُّ مرادٍ الوقوع طاعةً ، وليس كذلك
ولا لكونه مثاباً عليه ، فإنه لا يخرجُ عن كونه طاعةً ، وإن لم
يُثب عليه ، ولا لكونه موعوداً بالثواب عليه ، لأنه لو ورد فيه
وعدٌ لتحقيقه ، لاستحالة الخلف في خبر الشارع ، والثواب غير لازم
له بالإجماع ، والأصل عدم ما سوى ذلك . فتعين أن يكون طاعةً
لما فيه من امتثال الأمر ، فإنَّ امتثال الأمر يُسمى طاعةً ، ولهذا
يُقال : فلان مُطاعُ الأمر ، ومنه قولُ الشاعر

(ولو كُنتَ ذا أمرٍ مُطاعٍ لما بدا * تَوَانٍ من المأمورِ في كلِّ أمرٍ كا)

كيف وقد شاع وذاع إطلاقُ أهلِ الأدب قواهم بانقسام
الأمر إلى أمرٍ إيجاب ، وأمرٍ ندب . فإن قيل : أمكن أن يكون
طاعةً لكونه مقتضى ومطاباً ممن له الطلب والاقتضاء ، ولا
يلزم أن يكون ذلك لكونه مأموراً . ثمَّ لو كان فعله طاعةً
لكونه مأموراً ، لكان تركه معصيةً لكونه مأموراً . ولذلك

يُقَالُ أَمْرٌ فَعَصَى . وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ :
(أَمْرَتِكَ أَمْرًا جَازِمًا فَعَصَيْتَنِي)

وليس كذلك بالإجماع
ويدلُّ على أنه غيرُ مأمورٍ بقوله عليه السلام « لولا أن أشقَّ
على أُمَّتِي لأمرتهم بالسَّيِّئَاتِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ » وقوله عليه السلام
لِبَرِيرَةَ وقد عُنِيتْ تحتَ عبدٍ لو راجعْتِه فقالت : « بأمرِكَ
يَا رَسُولَ اللَّهِ » فقال لا ؛ « إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ » نفى الأمرَ في
الصورتين مع أنَّ الفعلَ فيهما مندوبٌ . فدلَّ على أن المندوبَ
ليس مأمورًا

قلنا : أما الاقتضاء والطلب فهو الأمرُ عندنا على ما يأتي ،
فقسيمته تسليمٌ لمحلِّ النزاع . قولهم لا يُسَمَّى تَارِكُهُ عَاصِيًا . قلنا
لأنَّ العصيانَ اسمٌ ذمٌّ يختصُّ بمخالفةِ أمرِ الإيجاب ، لا بمخالفةِ
مطلقِ أمرٍ . ويجب أن يكونَ كذلك جمعًا بين ما ذكروه من
الإطلاق وما ذكرناه من الدليل . ومثل هذا يجبُ حملُ الحديثين
على أمرِ الإيجاب دونِ الندب . ويخصُّ الحديثُ الأولُ أنه قيدهُ
بالمشقة ، وهي لا تكونُ في غيرِ أمرِ الإيجاب . وإذا ثبت
كونه مأمورًا فهو حسنٌ بجميعِ الاعتباراتِ السابق ذكرها في
مسألة التحسين والتقييح ، وهل هو داخلٌ في مسمى الواجب ،
فالكلام فيه على ما سيأتي في الجائز نفيًا وإثباتًا

المسألة الثانية

اختلف اصحابنا في المندوب هل هو من أحكام التكليف ؟
فأثبتته الاستاذ أبو إسحاق ، ونفاه الاكثرون ، وهو الحق
وحجته ذلك أن التكليف إنما يكون بما فيه كلفة ومشقة .
والمندوب مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك من غير
حرج ، مع زيادة الثواب على الفعل . والمباح ليس من أحكام
التكليف على ما يأتي ، فالمندوب أولى

نعم ، ان قيل إنه تكليفي باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوباً ،
فلا حرج ، فإن قيل المندوب لا يخلو عن كلفة ومشقة ، فإنه
سبب للثواب ، فإن فعله رغبة في الثواب ففعله مشق كفعل
الواجب ، وإن تركه شق عليه ما فاته من الثواب الجزيل بفعله ،
وربما كان ذلك أشق عليه من الفعل ، بخلاف ترك المباح . قلنا :
يلزم عليه أن يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سبباً للثواب
حكماً تكليفاً ، لأنه إن أتى بالفعل رغبة في الثواب الذي هو
مُسببُهُ فهو مُشَقٌّ ، وإن تركه شق عليه ما فاته من الثواب . وهو
خلاف الإجماع

الفصل الرابع

في المكروه

المكروه في اللغة مأخوذ من الكراهية ، وهي الشدة في الحرب . ومنه قولهم جمل كره ، أى شديد الرأس ، وفي معنى ذلك الكراهة والكراهية

وأما في الشرع ، فقد يطلق ويراد به الحرام ، وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة ، وإن لم يكن منهيًا عنه ، كترك المندوبات . وقد يراد به ما نهى عنه نهى تنزيه لا تحريم ، كالصلاة في الأوقات والأماكن المخصوصة . وقد يراد به ما في القلب منه حرازة . وإن كان غالب الظن حله ، كأكل لحم الضبع وعلى هذا فن نظر إلى الاعتبار الأول حدة بمقدار الحرام ، كما سبق . ومن نظر إلى الاعتبار الثاني ، حدة بترك الأولى . ومن نظر إلى الاعتبار الثالث ، حدة بالمنهي الذي لا ذم على فعله . ومن نظر إلى الاعتبار الرابع ، حدة بأنه الذي فيه شبهة وتردد وإذا عُرِف معنى المكروه ، فالخلاف في كونه منهيًا عنه ، وفي كونه من أحكام التكليف ، فعلى نحو ما سبق في المندوب ، ولا يخفى وجه الكلام في الطرفين تزييفًا واختيارًا

الفصل الخامس

في المباح وما يتعلق به من المسائل

أما المباح، فهو في اللغة مشتق من الإباحة، وهي الإظهار والإعلان. ومنه يُقالُ باحَ بسرِّه، إذا أظهره. وقد يردُّ أيضاً بمعنى الإطلاق والإذن، ومنه يُقالُ أبحتهُ كذا، أي أطلّقتُه فيه وأذنت له

وأما في الشرع، فقد قال قومٌ هو ما خيّر المرء فيه بين فعله وتركه شرعاً. وهو منقوضٌ بخصال الكفارة المخيرة. فإنه ما من خصلةٍ منها إلا والمكفرٌ مخيّرٌ بين فعلها وتركها، وبتقدير فعلها لا تكونُ مباحةً بل واجبة. وكذلك الصلاة في أول وقتها الموسّعٌ مخيّرٌ بين فعلها وتركها مع العزم، وليست مباحةً بل واجبة. وقال قومٌ، هو ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب، وهو مُنتَقَضٌ بأفعال الله تعالى، فإنها كذلك، وليست متّصفّةً بكونها مباحةً. ومنهم من قال هو ما أُعْلِمَ فاعله أو دُلَّ أنه لا ضررَ عليه في فعله ولا تركه، ولا نفعَ له في الآخرة، وهو غيرُ جامعٍ، لأنّه يُخرِجُ منه الفعل الذي خيّر الشارعُ فيه بين الفعل والترك مع إعلام فاعله، أو دلالة الدليل السمعى، على استواء فعله في

المصلحة والمفسدة دُنْيَا وَآخِرَى ، فَإِنَّهُ مُبَاحٌ ، وَإِنْ اشْتَمَلَ فَعَلُهُ
وَتَرَكُهُ عَلَى الضَّرَرِ

وَالْأَقْرَبُ فِي ذَلِكَ أَنْ يُقَالَ : هُوَ مَا دَلَّ الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ عَلَى
خُطَابِ الشَّارِعِ بِالتَّخْيِيرِ فِيهِ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالتَّرَكِّ مِنْ غَيْرِ بَدَلٍ .
فَالْقَيْدُ الْأَوَّلُ فَاضِلٌ لَهُ عَنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى : وَالثَّانِي عَنْ الْوَاجِبِ
الْمَوْسِعِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ وَالْوَاجِبِ الْمَخَيَّرِ
وَإِذَا عُرِفَ مَعْنَى الْمُبَاحِ فَفِيهِ خَمْسُ مَسَائِلَ

المسألة الأولى

اتَّفَقَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ الْإِبَاحَةَ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ خِلَافًا
لِبَعْضِ الْمُعْتَزَلَةِ ، مُصِيرًا مِنْهُ إِلَى أَنَّ الْمُبَاحَ لَا مَعْنَى لَهُ سِوَى
مَا اتَّفَقَ الْحَرَجُ عَنْ فَعْلِهِ وَتَرَكِهِ . وَذَلِكَ ثَابِتٌ قَبْلَ وَرُودِ الشَّرْعِ ،
وَهُوَ مُسْتَمَرٌّ بَعْدَهُ ، فَلَا يَكُونُ حَكْمًا شَرْعِيًّا . وَنَحْنُ لَا نَنْكَرُ أَنَّ
اتِّفَاقَ الْحَرَجِ عَنِ الْفِعْلِ وَالتَّرَكِّ لَيْسَ بِإِبَاحَةٍ شَرْعِيَّةٍ ، وَإِنَّمَا
الْإِبَاحَةُ الشَّرْعِيَّةُ خُطَابُ الشَّارِعِ بِالتَّخْيِيرِ عَلَى مَا قَرَّرْنَاهُ . وَذَلِكَ
غَيْرُ ثَابِتٍ قَبْلَ وَرُودِ الشَّرْعِ . وَلَا يَخْفَى الْفَرْقُ بَيْنَ الْقَسْمَيْنِ .
فَإِذَا مَا أُثْبِتْنَاهُ مِنَ الْإِبَاحَةِ الشَّرْعِيَّةِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِنَفْيِهَا وَمَا نَفَى
غَيْرَ مَا أُثْبِتْنَاهُ

المسألة الثانية

اتفق الفقهاء والأصوليون قاطبةً على أنَّ المباح غيرُ مأْمورٍ به، خلافاً للكعبى وأتباعه من المعتزلة، في قولهم إنَّه لا مباح في الشرع، بل كلُّ فعلٍ يُفرض فهو واجبٌ مأْمورٌ به. احتجَّ من قال إنَّه غيرُ مأْمورٍ به أنَّ الأمرَ طلبٌ يستلزم ترجيحَ الفعلِ على الترك، وهو غيرُ متصوَّرٍ في المباح لما سبق في تحديده، ولأنَّ الأمةَ مُجمِعةٌ على انقسام الأحكام إلى وجوبٍ وندبٍ، وإباحةٍ، وغير ذلك. فمنكرُ المباح يكونُ خارقاً للإجماع وحجَّةُ الكعبى أنَّه ما من فعلٍ يُوصفُ بكونه مُباحاً إلاَّ ويتحقَّقُ بالتلبُّس به تركٌ حرامٌ مآً. وتركُ الحرامِ واجبٌ، ولا يتمُّ تركُهُ دون التلبُّسِ بضدٍّ من أضدادِهِ، وما لا يتمُّ الواجبُ إلاَّ به فهو واجبٌ لما سبق. ثمَّ اعتدَرَ عن الإجماع المحتجُّ به بأنَّ قال: يجبُ حملُهُ على ذاتِ الفعلِ مع قطعِ النظرِ عن تعلُّقِ الأمرِ به لسببِ توقُّفِ تركِ الحرامِ عليه. فإنَّه إذْ ذاك لا يكونُ مأْموراً به، ضرورةُ الجمعِ بين الأدلَّةِ بأقصى الإمكان. وقد اعترضَ عليه من لا يعلم عَوَرَ كلامِهِ، بأنَّه وإنْ كان تركُ الحرامِ واجباً، فالمباحُ ليس هو نفسُ تركِ الحرامِ، بل شيءٌ يُتركُ به الأحكام (٢٣)

الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره ، فلا يلزم أن يكون واجباً وهو غير سديد . فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب ، وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده . وقد تقرّر أن ما لا يتم الواجب دونه ، فهو واجب . فالتلبس بضد من أضداده واجب ؛ غاية أنه أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له . ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين ، ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به ، وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب . وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت ، لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرّم آخر ، أن يكون واجباً ، وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عند ما إذا ترك بها واجباً آخر ، وهو محال ، فكان جوابه أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتجريم ، بالنظر الى جهتين مختلفتين ، كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه

وبالجملة ، وإن استبعدته من استبعده ، فهو في غاية النوص والإشكال ، وعسى أن يكون عند غيري حله

المسألة الثالثة

اختلفوا في المباح هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا ؟
وحجة من قال بالدخول ، أنَّ المباح ما لا حرج على فعله .
وهذا المعنى متحقق في الواجب ، والزيادة التي اختص بها الواجب

غير نافية للاشتراك فيما قيل

وحجة من قال بالتباين ، أنَّ المباح ما خيّر فيه بين الفعل
والترك بالقيود المذكورة ، وهو غير متحقق في الواجب ، وهو الحق
فإن قيل : العادة مطردة بإطلاق الجائز على الصلاة الواجبة
والصوم الواجب في قولهم صلاة جائزة ، وصوم جائز ، ولو لم يكن
مفهوم الجائز متحققاً في الواجب ، لزم منه إما الاشتراك وإما
التجوّز ، وهو خلاف الأصل

قلنا ولو كان إطلاقه عليه حقيقة ، فلا مشترك بينهما سوى
نفي الحرج عن الفعل بدليل البحث والسير . فلو كان ذلك هو
المسمى حقيقة ، فالعادة أيضاً مطردة بإطلاق الجائز على ما
انتفى الحرج عن تركه . ولهذا يقال : المحرّم جائز الترك . وما هو
مسمى الجائز أولاً غير متحقق ههنا . ويلزم من ذلك أن يكون
إطلاق اسم الجائز على ترك المحرّم مجازاً أو مشتركاً ، وهو خلاف

الأصل . وليس أحدُ الأمرين أولى من الآخر ، بل احتمالُ
التجوزِ فيما ذكرناه أولى ، لما فيه من موافقة الإطلاق في قولهم :
هذا واجبٌ وليس يجازٍ . وعلى كل تقدير فالمسألة لفظيةٌ ، وهي
في محل الاجتهاد

المسألة الرابعة

اختلفوا في المباح هل هو داخلٌ تحت التكليف . واتفاقُ
جمهورٍ من العلماء على النفي خلافاً للاستاذ أبي إسحاق الإسفراييني
والحق أن الخلاف في هذه المسألة لفظيٌّ . فإن النافي يقولُ
إنَّ التكليفَ إنما يكونُ بطلب ما فيه كلفةٌ ومشقةٌ . ومنه
قولهم : كلفْتُكَ عظيمًا ، أي حملْتُكَ ما فيه كلفةٌ ومشقةٌ . ولا
طلب في المباح ولا كلفة ، لكونه مخيرًا بين الفعل والترك .
ومن أثبت ذلك لم يُثبتته بالنسبة إلى أصل الفعل ، بل بالنسبة
إلى وجوب اعتقاد كونه مباحًا . والوجوب من خطابِ التكليف
فما التقيا على محز واحد

المسألة الخامسة

اختلفوا في المباح هل هو حسنٌ أم لا
والحق امتناعُ النفي والإثبات في ذلك مطلقًا ، بل الواجب

أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ حَسَنٌ بِاعْتِبَارِ أَنْ لِفَاعِلِهِ أَنْ يَفْعَلَهُ شَرْعاً أَوْ بِاعْتِبَارِ
مُوَافَقَتِهِ لِلْغَرَضِ . وَلَيْسَ حَسَنًا بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِالشَّاءِ عَلَى
فَاعِلِهِ عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي مَسْأَلَةِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْيِيحِ

الفصل السادس

في الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والأخبار

وهي على أصناف

الصنف الأول — الحكم على الوصف بكونه سبباً
والسبب في اللغة عبارة عما يمكن التوصل به إلى مقصود ما ؛
ومنهُ سُمِّيَ الحبلُ سبباً ، والطريقُ سبباً ، لِإمكان التوصل بهما
إلى المقصود . وإِطلاقُهُ في اصطلاح المتشرّعين على بعض مسمياته
في اللغة . وهو كلُّ وصفٍ ظاهرٍ منضبطٍ دلَّ الدليلُ السمعىُّ على
كونهِ مُعرِّفاً لحكم شرعيٍّ . ولا يخفى ما فيه من الاحتراز ، وهو
منقسمٌ إلى ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه لجعل
زوال الشمس أمانة معرفة لوجوب الصلاة ، في قوله تعالى « أَقِمِ
الصَّلَاةَ لِلدَّلْهِ الشَّمْسِ » وفي قوله عليه السلام « إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ
فَصَلُّوا » وجعل طالع هلالِ رَمَضانَ أمانة على وجوب صوم

رمضان ، بقوله تعالى « فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ » وقوله عليه السلام « صُومُوا لِرُؤُوسِهِ ، وَأَفْطَرُوا لِرُؤُوسِهِ » ونحوه ، وإلى ما يستلزم حكمةً باعثةً لالشرع على شرع الحكم المسبب كالشدّة المطرّبة المعرفة لتحريم شرب النبيذ ، لا لتحريم شرب الخمر في الأصل المقيس عليه . فإنّ تحريم شرب الخمر معروفٌ بالنصّ أو الإجماع ، لا بالشدّة المطرّبة . ولأنّها لو كانت معرفةً له ، فهي لا يعرف كونها علةً بالاستنباط ، إلّا بعد معرفة الحكم في الأصل . وذلك دورٌ ممتنعٌ . وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية ، بل حكم الشرع عليه بالسببية . وعلى هذا فكل واقعة عُرِفَ الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر من الأدلة السمعية ، فله تعالى فيها حكمان أحدهما الحكم المعروف بالسبب ، والآخر السببية المحكوم بها على الوصف المعروف بالحكم ، وفائدة نصبه سبباً معرفةً للحكم عُسرُ وقوف المكلفين على خطاب الشرع في كل واقعة من الوقائع ، بعد انقطاع الوحي ، حذراً من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية . وسواء كان السبب ممّا يتكرّر بتكرّره الحكم ، كما ذكرناه من زوال الشمس وطلوع الهلال ، وغيره من أسباب الضمانات والعقوبات والمعاملات ، أو غير متكرّر به ، كالاستطاعة في الحجّ ونحوه ،

وسواء كان وصفاً وجودياً ، أو عديمياً شرعياً ، أو غير شرعى على ما يأتى تحقيقه فى القياس

وإذا أطلق على السبب أنه موجب للحكم ، فليس معناه أنه يوجب لذاته ، وصفة نفسه ؛ وإلا كان موجبا له قبل ورود الشرع ، وإنما معناه أنه معرف للحكم لا غير ، كما ذكرناه فى تحديده

فإن قيل لو كانت السببية حكماً شرعياً ، لافتقرت فى معرفتها الى سبب آخر يعرفها . ويلزم من ذلك إما الدور إن افتقر كل واحد من السبيين الى الآخر ؛ وإما التسلسل ، وهو محال . وأيضاً فإن الوصف المعروف للحكم ، إما أن يعرفه بنفسه ، أو بصفة زائدة

فإن كان الأول ، لزم أن يكون معرفاً له قبل ورود الشرع وهو محال . وإن كان بصفة زائدة عليه ، فالكلام فى تلك الصفة كالكلام فى الأول ، وهو تسلسل ممتنع . وأيضاً فإن الطريق الى معرفة كون الوصف سبباً للحكم ، إنما هو ما يستلزمه من الحكمة المستدعية للحكم من جلب مصلحة ، أو دفع مفسدة . وذلك ممتنع لوجهين : الأول أنه لو كانت الحكمة معرفة للحكم السببية ، لأمكن تعريف الحكم المسبب بها من غير حاجة الى

توسط الوصف . وليس كذلك بالإجماع
الثانى أن الحكمة ، إما أن تكون قديمة أو حادثة . فان
كان الأول لزم من قدمها قدم موجبها ، وهو معرفة السببية .
وإن كان الثانى ، فلا بُدَّ لها من معرف آخر خلفائها . والتقسيم
فى ذلك المعرف عائد بعينه .

فلنا معرفة السببية مستندة الى الخطاب ، أو الى الحكمة
الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها فى صورة ، فلا تستدعى
سبباً آخر يعرفها حتى يلزم الدور ، أو التسلسل ؛ وبما ذكرناه
ههنا يكون دفع الإشكال الثانى أيضاً

وأما الوجه الأول من الإشكال الثالث ، فالوجه فى دفعه أن
الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة بل الحكمة المضبوطة
بالوصف المقترن بالحكم ؛ فلا تكون بجبردها معرفة للحكم فإنها
إذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بمنزومها من الوصف
فلا يمكن تعريف الحكم بها ، لعدم الوقوف على ما به التعريف
لاضطرابها واختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان ؛
وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه ردُّ الناس الى المظان الظاهرة
المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعاً للعسر والخرج عنهم
وأما الوجه الثانى منه ، فالوجه فى دفعه أن يقال الحكمة

إذا كانت مضبوطةً بالوصف فهي معروفةٌ بنفسها غيرُ مفتقرةٍ إلى معرفٍ آخرٍ، ولا يلزم من تقدّمها على ورود الشرع أن تكون معرفةً للسببية، لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع، ولا اعتبار لها قبل ورود الشرع. وإذا عُرف معنى السبب شرعاً، فلو تخلف الحكم عنه في صورةٍ من الصور، فهل تبطل سببيته أم لا. فسيأتي الكلام عليه في مسألة تخصيص العلة فيما بعد

المنصف الثاني — الحكم على الوصف بكونه مانعاً

والمانع منقسمٌ إلى مانع الحكم، ومانع السبب. أما مانع الحكم فهو كلُّ وصفٍ وجوديٍّ ظاهرٍ منضبطٍ مستلزمٍ لحكمةٍ مقتضاها بقاء تقيض حكم السبب، مع بقاء حكمة السبب كالأبوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان. وأما مانع السبب فهو كلُّ وصفٍ يخلُّ وجوده بحكمة السبب يقيناً، كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب

المنصف الثالث — الشرط

والشرط ما كان عدمه تخلاً بحكمة السبب، فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع؛ وما كان عدمه مشتملاً على حكمةٍ مقتضاها تقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب، فهو الأحكام (٢٤)

شرط الحكم، كعدم الطهارة في الصلاة مع الإتيان بمسمى الصلاة.
والحكم الشرعي في ذلك إنما هو قضاء الشارع على الوصف
بكونه مانعاً أو شرطاً، لا نفس الوصف المحكوم عليه. وقد
يرد ههنا من الإشكالات ما وردت على السبب، والوجه في
دفعها ما سبق

المصنف الرابع - الحكم بالصحة

وهي في اللغة مقابل للسقم، وهو المرض. وأما في الشرع فقد
تطابق الصحة على العبادات تارة، وعلى عقود المعاملات تارة. أما
في العبادات، فعند المتكلم، الصحة عبارة عن موافقة أمر الشارع،
وجب القضاء أو لم يجب. وعند الفقهاء، الصحة عبارة عن سقوط
القضاء بالفعل. فمن صلى، وهو يظن أنه متطهر، وتبين أنه لم
يكن متطهراً، فصلاته صحيحة عند المتكلم لموافقة أمر الشارع
بالصلاة على حسب حاله، وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها
غير مسقط للقضاء. وأما في عقود المعاملات، فعنى صحة العقد
ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه. ولو قيل للعبادة صحيحة بهذا التفسير
فلا حرج. ومن فسر صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع
بالمعقود عليه، فهو فاسد. فإن البيع بشرط الخيار صحيح بالإجماع،

وإن لم يتحقق إذن الشارع بالانتفاع بتقدير الفسخ قبل انقضاء المدّة، مع أنه لا يطرد هذا التفسير في صحّة الصلاة وغيرها من العبادات . وإن صحّ، فالنزاع في أمر لفظيّ؛ ولا بأس بتفسير كون العبادة مجزئة بكونها مُسقطّة لوجوب القضاء . وحيث لم تكن متصفة بكونها مجزئة عند ادائها مع اختلال شرطها، وسقوط القضاء بالموت، إنّما كان لأنه لم يسقط القضاء بفعلها بل بالموت

المنصف الخامس — الحكم بالبطالان

وهو نقيض الصحّة بكل اعتبار من الاعتبارات السابقة . وأمّا الفاسد، فرادف للباطل عندنا، وهو عند أبي حنيفة قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل، وهو ما كان مشروعاً بأصله، ممنوعاً بوصفه، كبيع مال الربا بجنسه متفاضلاً ونحوه . وسيأتي تحقيق ذلك في المناهي

المنصف السادس — العزيمة والرخصة

أمّا العزيمة، ففي اللغة الرقيّة، وهي مأخوذة من عقد القلب المؤكّد على أمر ما، ومنه قوله تعالى « فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً » أي قصداً مؤكداً . ومنه سُمّي بعض الرُّسل « ألو العزم » لتأكيد

قصدهم في إظهار الحق . وأما في الشرع فعبارة عما لزم العباد
بالإزام الله تعالى ، كالعبادات الجنس ونحوها
وأما الرخصة في اللغة ، بتسكين الخاء ، فعبارة عن التيسير
والتسهيل . ومنه يُقال رخص السعر ، إذا تيسر وسهل . وفتح
الخاء ، عبارة عن الأخذ بالرخص . وأما في الشرع ، فقد قيل
الرخصة ما أُبيح فعله مع كونه حراماً ، وهو تناقض ظاهر .
وقيل ما رُخص فيه ، مع كونه حراماً ، وهو ، مع ما فيه من
تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة ، غير خارج
عن الإباحة . فكان في معنى الأول . وقال أصحابنا : الرخصة ما
جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم ، وهو غير جامع . فإن
الرخصة ، كما قد تكون بالفعل ، قد تكون بترك الفعل ،
كإسقاط وجوب صوم رمضان ، والركعتين من الرباعية في السفر .
فكان من الواجب أن يُقال : الرخصة ما شرع من الأحكام
لعذر إلى آخر الحد المذكور ، حتى يعم النفي والإثبات . ثم العذر
المخصص لا يخلو إما أن يكون راجعاً على المحرم ، أو مساوياً ،
أو مرجوحاً . فإن كان الأول ، فوجبه لا يكون رخصة ، بل
عزيمة ؛ وإلا كان كل حكم ثبت بدليل راجع مع وجود المعارض
المرجوح رخصة ، وهو خلاف الإجماع . وإن كان مساوياً ، فإن

قُلْنَا بتساقط الدليَيْن المتعارضَيْن من كلِّ وجهٍ ، والرجوع الى
الأصل ، فلا يكونُ ذلك رخصةً ؛ وإلَّا كان كلُّ فعلٍ يقيناً فيه
على النفي الأصلي قبلَ ورودِ الشرعِ رخصةً ، وهو مُمتنعٌ . وإن
لم تقلْ بالتساقط ، فالتقائلُ قائلان : قائلٌ يقولُ بالوقف عن الحكم
بالجوازِ وعدمه إلى حين ظهور الترجيح ، وذلك عزيمةٌ لا رخصةٌ ؛
وقائلٌ يقولُ بالتخير بين الحكم بالجواز ، والحكم بالتحريم .
ويُزَمُّ من ذلك أن لا يكونَ أكلُ الميتةِ حالةً الاضطرارِ رخصةً
ضرورةً عدم التخير بين جواز الأكل والتحريم . لأنَّ الأكلَ
واجبٌ جزماً ؛ وقد قيل بكونه رخصةً . فلم يبقَ إلَّا أن يكونَ
الدليلُ المحرِّم راجحاً على المُستبيح . ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح
ومخالفة الراجح ، وهو في غاية الإشكال ، وإن كان هذا القسمُ هو
الأشبه بالرخصة ، لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ،
ومخالفة الراجح . وعلى هذا فإباحةُ شرب الخمر ، والتلفُّظ بكلمة
الكفر عند الإكراه ، وإسقاط صوم رمضان ، والقصر في الرباعية
في السفر ، والتمسُّم مع وجود الماء للجراحة أو بعد الماء أو لبيعه
بأكثر من ثمن المثل رخصةٌ حقيقةً ، وأكل الميتة حالة الاضطرار
وإن كان عزيمةً من حيث هو واجبٌ استبقاءً للمهجة ، فرخصةٌ
من جهة ما في الميتة من الخبث المحرِّم وما لم يُوجبهُ الله علينا ،

وإن كان واجباً على من قبلنا ، فليس رخصةً حقيقةً ، وإن سُمِّيَ رخصةً لعدم الدليل المحرِّم لتركه . وكذلك كلُّ حكم ثبت جوازُهُ على خلاف العموم للمخصَّص لا يكون رخصةً ، لأنَّ المخصَّص يبيِّن لنا أنَّ المتكلِّم لم يُرد باللفظ العام لغةً صورة التخصيص ، فلا يكون إثبات الحكم فيها على خلاف الدليل ، لأنَّ العموم إنما يكون دليلاً على الحكم في آحاد الصور الداخلة تحت العموم لغةً مع إرادة المتكلِّم لها ، ومع المخصَّص فلا إرادة

الأصل الثالث

في المحكوم فيه

وهو الأفعال المكلف بها . وفيه خمس مسائل :

المسألة الأولى

اختلف قول أبي الحسن الأشعري في جواز التكليف بما لا يُطاق نفيًا وإيجابًا ، وذلك كالجمع بين الضدين ، وقلب الأجناس ، وإيجاد القديم وإعدامه ونحوه . وميله في أكثر أقواله الى الجواز ، وهو لازم على أصله في اعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها ، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل ، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها ، بل مقدورها مخلوق لله تعالى

ولا يخفى أن التكليف بفعل الغير ، حالة عدم القدرة عليه ، تكليف بما لا يُطاق . وهذا هو مذهب أكثر أصحابه وبعض معتزلة بغداد ، حيث قالوا يجوز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله تعالى أنه يكون ممنوعًا عنه ، والبكرية حيث زعموا أن الختم والطبع على الأفئدة مانعان من الإيمان مع التكليف به .

غير أن من قال بجواز ذلك من أصحابه اختلفوا في وقوعه نفيًا وإثباتًا. ووافقه على القول بالنفي بعض الأصحاب، وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين. وأجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلاً وعلى وقوعه شرعاً، كالتكليف بالايان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأي جهل، خلافاً لبعض الشنوية

والختار إنما هو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته، كالجمع بين الضدين ونحوه. وجوازه في المستحيل باعتبار غيره، وإليه ميل الغزالي، رحمه الله

ولنفرض الكلام في الطرفين: أمّا الطرف الأول، وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته، فيدل عليه أن التكليف طلب ما فيه كلفة. والطلب يستدعي مطاوعاً متصوراً في نفس الطالب. فإن طلب ما لا تصوّر له في النفس محال، والمستحيل لذاته، كالجمع بين الضدين، والنفي والإثبات معاً في شيء واحد ونحوه، لا تصوّر له في النفس. ولو تصوّر في النفس، لما كان وقوعه في الخارج ممتهناً لذاته. وكما يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف الوجود، فكذلك يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف السلب، إذا لم يكن بينهما واسطة، كالتكليف

بسلب الحركة والسكون معاً في شيء واحد ، لاستحالة ذلك لذاتيهما . وعلى هذا فمن توسط مزرعة مغصوبة فلا يقال له : لا تمكث ولا تخرج ، كما ذهب إليه أبو هاشم ، وإن كان في كل واحد من المكث والخروج إفساد زرع الغير ، بل يتعين التكليف بالخروج ، لما فيه من تقليل الضرر ، وتكثيره في المكث ، كما يكلف المؤجل في الفرج الحرام بالزرع وإن كان به ماساً للفرج المحرم ، لأن ارتكاب أدنى الضررين يصير واجباً نظراً الى رفع أعلاهما ، كما يجب شرب الخمر على من غص بلقمة ونحوه . ووجوب الضمان عليه بما يفسده عند الخروج لا يدل على حرمة الخروج ، كما يجب الضمان على المضطر في المخصصة بما يتلفه بالأكل ، وإن كان الأكل واجباً وإن قدر انتفاء الترجيح بين الطرفين ؛ وذلك ، كما اذا سقط انسان من شاهق على صدر صبي محفوف بصبيان ، وهو يعلم أنه إن استمر قتل من تحته ، وإن انتقل قتل من يليه ، فيمكن أن يقال بالتخير بينهما ، أو يخالو مثل هذه الواقعة عن حكم الشارع ، وهو أولى من تكليفه طلب ما لا تصوّر له في نفس الطالب على ما حققناه وهذا بخلاف ما إذا كان محالاً باعتبار غيره ، فإنه يكون ممكناً باعتبار ذاته . فكان متصوراً في نفس الطالب ، وهو واضح لا غبار عليه

الاحكام (٢٥)

فإن قيل : ما ذكرتموه من إحالة طلب الجمع بين الضدين بناءً على عدم تصوّره في نفس الطالب غير صحيح ؛ وذلك لأنّه لو لم يكن متصوّرًا في نفس الطالب ، لما علم إحالته ، فإنّ العلم بصفة الشئ فرع تصوّر ذلك الشئ ، واللازم مُمتنع ؛ وإنّ سلم دلالة ما ذكرتموه ، إلّا أنّه مُعارض بما يدلّ على جواز التكليف بالجمع بين الضدين ووقوعه شرعاً . وبيانه قوله تعالى لنوح « إِنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ » أخبر أنّه لا يؤمن غير من لم يؤمن ، مع أنّهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما يُخبر به ، ومن ضرورة ذلك تكليفهم بأن لا يُصدّقوه تصديقاً له في خبره أنّهم لا يؤمنون . وأيضاً فإنّ الله تعالى كلف أبا لهب بتصديق النبيّ عليه السلام في أخباره . ومن أخبار النبيّ عليه السلام ، أنّ أبا لهب لا يُصدّقُه لاخبار الله تعالى لنبيه بذلك ، فقد كلفه بتصديقه في إخباره بعدم تصديقه له . وفي ذلك تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه ، وهو تكليف بالجمع بين الضدين

قلنا : أمّا الإشكال الأول ، فنُدفع . وذلك لأنّ الجمع المعلوم المتصوّر المحكوم بنفيه عن الضدين إنّما هو الجمع المعلوم بين المختلفات . التي ليست متضادة ؛ ولا يلزم من تصوّره منفيّاً

عن الضدين تصوُّرُهُ ثابتاً لهما ، وهو دقيقٌ فليُتأمل وما ذكره
من المعارضة . فلا نسلم وجود الإخبار بعدم الإيمان في الآيتين
مطلقاً

أما في قصة أبي لهب ، فغاية ما ورد فيه قوله تعالى « سيصلى
ناراً ذات لهب » وليس في ذلك ما يدلُّ على الإخبار بعدم
تصديقه للنبي مطلقاً ؛ فإنه لا يمتنع تعذيب المؤمنين ؛ وتقدير
امتناع ذلك ، أمكن حملُ قوله تعالى « سيصلى ناراً ذات لهب »
على تقدير عدم إيمانه . وكذلك التأويل في قوله تعالى « إنه لن
يؤمن من قومي إلا من قد آمن » أي بتقدير عدم هداية الله
تعالى لهم إلى ذلك . وذلك لا يدلُّ على الإخبار بعدم الإيمان
مطلقاً ؛ وإن سلمنا ذلك ، ولكن لا نسلم أنهم كفوا بتصديق
النبي عليه السلام فيما أخبر من عدم تصديقهم بتكذيبه . وهذا
مما اتفق عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين

وأما الطرف الثاني وهو بيان جواز التكليف بالمستحيل
لغيره ، فقد احتج الأصحاب عليه بالنص والمعقول : أما النص ،
فقوله تعالى « ربنا ولا تحمنا ما لا طاقة لنا به » سألوا دفع
التكليف بما لا يُطاق . ولو كان ذلك ممتنعاً ، لكان مندفعاً بنفسه ،
ولم يكن إلى سؤال دفعه عنهم حاجة . فإن قيل إنما يمكن حمل

الآية على سؤال دفع ما لا يُطاق أن لو كان ذلك ممكناً، وإلا
لتعذر السؤال بدفع ما لا إمكان لوقوعه، كما ذكرتموه، وإمكانه
متوقف على كون الآية ظاهرة فيه فيكون دوراً، سلمنا كونها
ظاهرة فيما ذكرتموه، ولكن أمكن تأويلها بالحمل على سؤال دفع
ما فيه مشقة على النفس؛ وإن كان ممّا يُطاق ويجب الحمل عليه
لموافقته لما سنذكره من الدليل بعد هذا، سلمنا إرادة دفع ما
لا يُطاق، لكنه حكاية حال الدّاعين، ولا حجة فيه، سلمنا صحة
الاحتجاج بقول الدّاعين، لكن لا يخلو إماماً أن يقال بأن جميع
التكاليف غير مطابقة، أو البعض دون البعض. الأول، يوجب
إبطال فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يُطاق، بل كان الواجب
أن يقال لا يكلفنا. وإن كان الثاني، فهو خلاف أصلهم، سلمنا
دلالة ما ذكرتموه، لكنه معارض بقوله تعالى «لا يُكفُّ الله
نفساً إلاّ وسعها» وهو صريح في الباب. وقوله تعالى «وما جعل
عليكم في الدين من حرج» ولا حرج أشد من التكليف بما
لا يُطاق

والجواب — عن السؤال الأول: أن الآية بوضعها ظاهرة
فيما لا يُطاق، فيجب تقدير إمكان التكليف به ضرورة حمل الآية
على ما هي ظاهرة فيه، حذراً من التأويل من غير دليل

وعن الثاني أنه ترك الظاهر من غير دليل
وعن الثالث أن الآية إنما وردت في معرض التقرير لهم،
والحث على مثل هذه الدعوات . فكان الاحتجاج بذلك لا بقولهم
وعن الرابع أنه وإن كان كل تكليف عندنا تكليفاً بما
لا يُطاق، غير أنه يجب تنزيل السؤال على ما لا يُطاق، وهو ما
يتعذر الإتيان به مطلقاً في عرفهم، دون ما لا يتعذر لما فيه من
إجراء اللفظ على حقيقته، وموافقة أهل العرف في عرفهم غايته
إخراج ما لا يُطاق مما هو مستحيل في نفسه لذاته من عموم
الآية لما ذكرنا من استحالة التكليف به، وامتناع سؤال الدفع
للتكليف بما لا تكليف به . ولا يخفى أنه تخصيص، والتخصيص
أولى من التأويل . وعن المعارضة بالآيتين أن غايتيهما الدلالة على
نفي وقوع التكليف بما لا يُطاق . ولا يلزم من ذلك نفي الجواز
المدلول عليه من جانبنا؛ كيف وإن الترجيح لما ذكرناه من الآية
لاعتضادها بالدليل العقلي على ما يأتي؛ ومع ذلك فلا خروج
لها عن الظن والتخمين . وربما احتج بعض الأصحاب بقوله
تعالى « يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا
يَسْتَطِيعُونَ » وهو تكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة،
وإنما يصح الاحتجاج به أن لو أمكن أن يكون الدعاء في

الآخرة بمعنى التكليف، وليس كذلك للإجماع على أن الدار الآخرة إنما هي دار مجازاة، لا دار تكليف

وأما من جهة المعقول، فقد احتج فيه بعضهم بحجج واهية :
الاولى منها : هو أن الفعل المكلف به إن كان مع استواء داعي العبد الى الفعل والترك، كان الفعل ممتنعاً لامتناع حصول الرجحان معه ؛ وإن كان مع الترجيح لأحد الطرفين ، كان الرجحان واجباً ، والمرجوح ممتنعاً ، والتكليف بهما يكون محالاً

الثانية : أن الفعل الصادر من العبد إما أن يكون العبد متمكناً من فعله وتركه ، أو لا يكون . فإن لم يكن متمكناً منه ، فالتكليف له بالفعل يكون تكليفاً بما لا يُطاق ؛ وإن كان متمكناً منه ، فإما أن لا يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، أو يتوقف . الأول محال ، وإلا كان كل موجود حادثاً هكذا ، ويلزم منه سد باب إثبات واجب الوجود ، وإن توقف ، فذلك المرجح إن كان من فعل العبد عاد التقسيم ، وهو تسلسل ممتنع . وإن كان من فعل غيره ، فإما أن يجب وقوع الفعل ، أو لا يجب . وإذا لم يجب ، كان ممتنعاً أو جائزاً . والأول محال ، وإلا كان المرجح مانعاً ؛ وإن كان الثاني ، عاد التقسيم بعينه ، وهو ممتنع فلم يبق سوى الوجوب . والعبد إذ ذاك يكون مجبوراً لا مختاراً ،

وهو عينُ التكليف بما لا يُطاق

الثالثة : أن قدرة العبد غيرُ مؤثرة في فعله ، وإلا كانت مؤثرةً فيه حال وجوده ، وفيه إيجادُ الموجود أو قبل وجوده ، ويلزم من ذلك أن يكون تأثيرُ القدرة في المقدور مغايراً له لتحقيق التأثير في الزمن الأول دونه . والكلام في ذلك التأثير وتأثير مؤثره فيه ، كالأول ؛ وهو تسلسلٌ ممتنع ، والقدرة غير مؤثرة في الفعل ، وهو المطلوب

الرابعة : أن العبد مكافئٌ بالفعل قبل وجود الفعل ، والقدرة غيرُ موجودة قبل الفعل ، لأنها لو وجدت ، لكان لها متعلقٌ ، ومتعلقها لا يكونَ عدماً ، لأنه نفيٌ محضٌ ، فلا يكونُ أثراً لها ، فكان وجوداً ؛ ولزم من ذلك أن تكونَ موجودةً مع الفعل لا قبله

الخامسة : أن العبد مأثورٌ بالنظر لقوله تعالى « قُلْ انظروا » والنظرُ متوقفٌ على القضايا الضرورية ، قطعاً للتسلسل ، وهي متوقفةٌ على تصوّر مفرداتها ، وهي غيرُ مقدورة التحصيل ، لأنه إن كانَ عالمًا بها ، فتحصيلُ الحاصل محالٌ ، وإن لم يكنَ عالمًا بها ، فطلبها محالٌ . فالنظر يكون ممتنع التحصيل
وهذه الحججُ ضعيفةٌ جداً

أما الحجة الأولى، فللقائل أن يقول: ما المانع أن يكون وجود الفعل مع رجحان الداعي إلى الفعل، قوله لأنه صار الفعل واجباً. قلنا صار واجباً بالداعي إليه والاختيار له، أو لذاته. الأول مسلم، والثاني ممنوع. وعلى هذا خرج العبد عن كونه مكلفاً بما لا يُطاق ثم يلزم عليه أن تكون أفعال الرب تعالى غير مقدورة بعين ما ذكره وهو ممتنع. فما هو الجواب عن أفعال الله يكون مشتركاً

وأما الثانية، فهي بعينها أيضاً لازمة على أفعال الله إذ أمكن أن يقال فعل الله. إما أن لا يكون متمكناً منه، أو يكون. وهو إما أن يفتقر إلى مرجح، أو لا؛ وإن افتقر إلى مرجح، فإن كان من فعله حاد التقسيم، وإن لم يكن من فعله، فإما أن يجب وقوع الفعل معه، أو لا يجب، وهلم جرا إلى آخره. والجواب يكون مشتركاً

وكذلك الثالثة أيضاً لازمة على أفعال الله، مع أنها مقدورة له إجماعاً

وأما الرابعة، فيلزم منها أن تكون قدرة الرب تعالى حادثة موجودة مع فعله، لا قبله، وهو مع إحالته، فقائل هذه الطريقة غير قائل به. وبيان ذلك أنه أمكن أن يقال: لو وجدت

قدرة الرب قبل وجود فعله ، لكان لها متعلق ، وليس متعلقها
العدم . فلم يبق غير الوجود . ويلزم أن لا يكون قبل الفعل بعين
ما ذكره

وأما الخامسة ، فأشدُّ ضعفاً مما قبلها ، إذ هي مبنية على
على امتناع اكتساب التصورات ، وقد أبطناهُ في كتاب «دقائق
الحقائق» لإبطالاً لا ريبَ فيه بما لا يحتمله هذا الكتاب ، فعلى
الناظر بمراجعته . وبتقدير أن لا تكون التصورات مكتسبة ،
فالعلم بها يكون حاصلًا بالضرورة ، والتكليف بالنظر المستند إلى
ما ينقطع التسلسل عنده من المعلومات الضرورية ، لا يكون
تكليفاً بما لا يُطاق ، وهو معلوم بالضرورة . والمعتمد في ذلك
مسلكان :

المسلك الأول أن العبد غير خالق لفعله ، فكان مكلفاً
بفعل غيره ، وهو تكليف بما لا يُطاق . وبيان أنه غير خالق
لفعله أنه لو كان خالقاً لفعله ، فليس خالقاً له بالذات والطبع
إجماعاً ، بل بالاختيار . والخالق بالاختيار ، لا بد وأن يكون مخصصاً
لخلقه بالإرادة . ويلزم من كونه مريداً له أن يكون عالماً به
ضرورة . والعبد غير عالم بجميع أجزاء حركاته ، في جميع حالاته ،
ولا سيما في حالة إسرعه ، فلا يكون خالقاً لها

المسلك الثاني إن إجماع السلف منعقد قبل وجود المخالفين من الشنوية على إن الله تعالى مكلف بالإيمان لمن علم أنه لا يؤمن، كمن مات على كفره، وهو تكليف بما يستحيل وقوعه؛ لأنه لو وقع لزم أن يكون علم البارئ تعالى جهلاً وهو محال . فإن قيل : أما المسلك الأول، وإن سلمنا أن العبد لا بد وأن يكون عالماً بما يخلقه من أفعاله، لكن من جهة الجملة أو من جهة التفصيل . الأول لا سبيل إلى نفيه، والثاني ممنوع . وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن العبد غير خالق لفعله، لكنّه معارض بما يدل على خلقه له . ودليله المعقول والمنقول :

أما المعقول، فهو أن قدرة العبد ثابتة بالإجماع منا ومنكم على فعله؛ فلو لم تكن هي المؤثرة فيه، لانتفى الفرق بين المقدور وغيره، وكان المؤثر فيه غير العبد، ويلزم منه وجود مقدور بين قادرين، ولما وقع الاختلاف بين القوى والضعيف، ولجاز أن يكون متعلقه بالجواهر والألوان، كما في العلم، ولكن العبد مضطراً بما خلق فيه من الفعل لا مختاراً، ولجاز أن يصدر عن العبد أفعال محكمة بدعيّة، وهو لا يشعر بها، ولما انقسم فعله إلى طاعة ومعصية، لأنه ليس من فعله، ولكن الرب تعالى أضرّ على العبد من إبليس، حيث أنه خلق فيه الكفر وعاقبه

عليه، وأبليس داعٍ لا غير، ولما حسن شكر العبد ولا ذمُّه على أفعاله، ولا أمرُّه ولا نهيه، ولا عقابه ولا ثوابه، ولكان الرب تعالى آمراً للعبد بفعل نفسه، وهو قبيحٌ معدودٌ عند العقلاء من الجهل والحمق، ولكان الكفر والإيمان من قضاء الله تعالى وقدره، وهو إما أن يكون حقاً أو باطلاً. فان كان حقاً، فالكفر حقٌّ؛ وان كان باطلاً، فالإيمان باطلٌ، ولكان الربُّ تعالى إما راضياً به أو غير راضٍ؛ والأوَّلُ يلزمُ منه الرضى بالكفر، والثاني يلزمُ منه عدمُ الرضى بالإيمان، والكلُّ محالٌ مُخالفٌ للإجماع وأما النقل، فقوله تعالى «وإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا» وقوله تعالى «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ» وقول النبي عليه السلام «اعْمَاوْا وَقَارِبُوا وَسَدِّدُوا» وقوله عليه السلام «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» إلى غير ذلك من النصوص الدالة على نسبة العمل إلى العبد. والعقلاء مُتَوَافِقُونَ على إطلاق إضافة الفعل إلى العبد بقولهم: فلانُ فعلٌ كذا وكذا. والأصلُ في الإطلاق الحقيقةُ

وأما المسلكُ الثاني، فهو أن تَعْلُقَ علمُ الباري تعالى بالفعل أو بعدمه، إما أن يكون موجباً لوجود ما علم وجوده، وامتناع وجود ما علم عدمه، أو لا يكون كذلك. فان كان الأوَّل، فيلزمه

محالات ، وهو أن يكون العلم هو القدرة ، أو أن يُستغنى به عن القدرة ؛ ولا يكون الربُّ قادراً على إيجاد شيءٍ أو عدمه ، وأن لا يكون للربِّ اختيارٌ ، ولا للعبد في وجود فعلٍ من الأفعال لكونه واجباً بالعلم ، أو ممتنعاً . وإن لم يكن موجِباً للوجود ولا لعدم ، فقد بطل الاستدلال ، وإن سُلِم ذلك . لكنه مُعارضٌ بما سبق من الأدلة العقلية والنقلية

والجواب عما ذكره أولاً على المسلك الأول بأن الفعل المخلوق للعبد بتقدير خلقه له مخلوق له بجميع أجزائه ؛ وكل جزء منه مخلوق له بانفرادِهِ ، فيجب أن يكون عالماً به لما سبق وهذا هو العلم بالتفصيل ، وهو غير عالم لما حققناه وعما ذكره من الإلزام الأول بمنع عدم الفرق بين المقدور وغيره .

وعن الثاني أنه إنما يمتنع وجود مقدور بين قادرين خالقين ، أو مكتسبين ، أمّا بين خالقٍ ومكتسب ، فهو غير مسأَم وعن الثالث بأن الاختلاف بين القوى والضعيف إنما هو واقع في كثرة ما يخلقه الله تعالى من القدر على المقدورات في أحد الشخصين دون الآخر ، لا في التأثير وعن الرابع أنه إنما يلزم أن لو كان تعلق العلم بالجواهر

والأعراض من جهة كونه غير مؤثر فيها، وهو غير مسلم
وعن الخامس أنه إنما يلزم أن يكون العبد مضطراً ان لو
لم يكن فعله مكتسباً له ومقدوراً، ولا يلزم من عدم التأثير عدم
الاكتساب

وعن السادس أنه لا مانع من تلازم القدرة على الشيء
والعلم به

وعن السابع أنه لا معنى لاتقسام فعل العبد الى الطاعة والمعصية
غير كونه مأموراً بهذا، ومنهياً عن هذا، لكسبه، وهو كذلك
وعن الثامن أنه لازم على أصحهم أيضاً، فإن التمكن من
الكفر بخلق القدرة عليه أضر من الدعاء اليه. وقد فعل الله
تعالى ذلك بالعبد، فما هو جواب لهم هو جوابنا

وعماً ذكروه من الأمر والنهي، والشكر والذم، والثواب
والعقاب والأمر للعبد بما هو من فعل الله تعالى، بالمتنع من
تقييح ذلك بتقدير أن يكون قادراً، غير مؤثر. كيف وإني
مبني على التحسين والتقييح العقلي وقد أبطناه

وعن الالتزام بالقضاء والقدر، أن القضاء قد يطلق بمعنى
الإعلام، والأمر، والاختراع، وانقضاء الأجل، وإلزام الحكم،
وتوفية الحقوق، والإرادة لغة. وعلى هذا فالإيمان من قضائه

بجميع هذه الاعتبارات ، وهو حقٌّ وأما الكفرُ فليس من قضائه
بمعنى كونه مأموراً ، بل بمعنى خلقه وإرادة وقوعه ، وهو حقٌّ
من هذا الوجه أيضاً

وعن الإلزام بالرّضى أنّه راضٍ بالإيمان ، وغير راضٍ بالكفر
وعن المنقول بأنّ ما ذكره غايته إضافة الفعل الى العبد
حقيقةً . ونحن نقولُ به ، فإنّ الفاعل عندنا على الحقيقة هو مَنْ
وقع الفعل مقدوراً له . وهو أعمُّ من الموجد
والجواب عما ذكره في المسلك الثاني بأنّ تعلّق العلم بوجود
الفعل بملازمة الوجود المقدور ، فإنّه إنّما يعلم وجوده مقدوراً ،
لا غير مقدور ، وكذلك في العدم . وعلى هذا ، فلا يلزم منه عدم
القدرة في حقّ الله تعالى ولا سلب اختياره في فعله . وكذلك
العبيد فإنّه إنّما علم وقوع فعل العبد مقدوراً للعبد ؛ والمعارضات
فقد سبق الجواب عنها

المسألة الثانية

مذهب الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة أنّه لا يشترط في
التكليف بالفعل ، أن يكون شرطه حاصلاً حالة التكليف ، بل
لا مانع من ورود التكليف بالمشروط ، وتقديم شرطه عليه ،

وهو جائزٌ عقلاً، وواقعٌ سمعاً، خلافاً لأكثر أصحاب الرأي
وأبي حامد الأسفرائني من أصحابنا؛ وذلك كتكليف الكفار بفروع
الإسلام حالة كفرهم

ودليل الجواز العقلي أنه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن
من فهم الخطاب، وقال له «أوجبت عليك العبادات الخمس
المشروطة بصحتها بالإيمان»، وأوجبت عليك الإتيان بالإيمان،
مقدماً عليها» لم يلزم منه لذاته محال عقلاً، ولا معنى للجواز
العقلي سوى هذا

فإن قيل: التكليف بالفروع المشروطة بالإيمان، إما أن
تكون حالة وجود الإيمان، أو حالة عدمه. فإن كان الأول فلا
تكليف قبل الإيمان، وهو المطلوب. وإن كان حالة عدمه فهو
تكليف بما هو غير جائز عقلاً. وأيضاً فإن التكليف بالفروع
غير ممكن الامتثال، لاستحالة أدائها حالة الكفر، وامتناع أدائها
بعد الإيمان، لكونه مُسْقِطاً لها بالإجماع. وما لا يمكن أمثاله
فالتكليف به تكليف بما لا يُطاق، ولم يقل به قائل في هذه
المسألة

قلنا: أمّا الإشكال الأول، فإنما يلزم منه التكليف بما
لا يُطاق بتقدير تكليفه بالفروع حالة الكفر، إن لو كان تكليفه

بمعنى إلزامه الإتيان بها مع الكفر، وليس كذلك؛ بل بمعنى أنه لو أصرَّ على الكفر، حتى مات، ولم يأت بها مع الإيمان، فإنه يُعاقبُ في الدَّارِ الآخرة، ولا إحالة فيه. وبهذا الحرف يندفع ما ذكره من الإشكال الثاني أيضاً. كيف وإنَّ الامتثالَ بعد الإسلام غيرُ ممتنعٍ. غير أنَّ الشارعَ أسقطه ترغيباً في الدُّخول في الإسلام، بقوله عليه السلام (الإسلامُ يُحِبُّ ما قبله) وهذا بخلاف المرتدِّ، حيث أنه أوجبَ عليه فعلَ ما فاتَه في حال رَدِّته ليكون ذلك مانعاً من الرِّدَّة

وأما الوقوعُ شرعاً، فيدلُّ عليه النصُّ والحكمُ. أمَّا النصُّ فمن وجوه: الأولُ قوله تعالى «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ» إلى قوله تعالى «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ» والضمير في قوله (وما أمروا) عائدٌ إلى المذكورين أولاً، وهو صريحٌ في الباب. وأيضاً قوله تعالى «فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى، وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى» ذمٌّ على تركِ الجميع، ولو لم يكن مكلفاً بالكلِّ لما ذمَّ عليه. وأيضاً قوله تعالى «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ، وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَا يَزْنُونَ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ

العَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ» حكمٌ بمضاعفةِ العذاب على مجموع المذكور والزنا من جملته . ولولا أنه محرمٌ عليه ومنهى عنه ، لما أئتمَّ به . وهذا حجةٌ على مَنْ نفى التكليف بالأمر والنهي ، دون من جَوَزَ التكليفَ بالنهي دون الأمر . وأيضاً قوله تعالى « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » والكافرُ داخلٌ فيه لكونه من الناس . وأيضاً قوله تعالى « فَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ » لكن قال المُفسِّرونَ : المرادُ بالزكاةِ في هذه الآية ، إنما هو قولُ « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » وأيضاً قوله تعالى « مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ . قَالُوا : لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ » ولو لم يكونوا قد كُفُّوا بالصلاة ، لما عوقبوا عليها فإن قيل : هذه حكاية قول الكُفَّار ، ولا حجةَ فيها ، وإن كانت حجةً ، لكن أمكن أن يكون المرادُ من قولهم (لم نَكُ من المصلِّينَ) أى من المؤمنين . ومنه قوله عليه السلام « نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ » وأراد به المؤمنين ، وإن كان المرادُ الصلاةَ الشرعيَّةَ حقيقةً . غير أن العذابَ إنما كان لتكذيبهم بيوم الدين ، غير أنه غاظُ باضافة ترك الطاعات إليه ، وإن كان ذلك مضافاً إلى الصلاة ، لكن لا إلى تركها ، بل إلى إخراجهم أنفسهم عن العلم بقبح تركها بترك الإيمان ، وإن كان ذلك على ترك الصلاة ،

الاحكام (٢٧)

لكن أمكن أن يكون ذلك إخباراً عن جماعة من المرتدين تركوا الصلاة حالة ردّتهم ، وذلك محلّ الوفاق

والجواب عن قولهم إنه حكاية قول الكفار ، أن علماء الأمة من السلف وغيرهم أجمعوا على أن المراد بذلك إنما هو تصديقهم فيما قالوه ، والتحذير لغيرهم من ذلك . ويدلّ على ذلك تعذيبهم بالتكذيب بيوم الدين ، وقد عطف على ما قبله . والأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في أصل الحكم

وعن حمل لفظ المصلين على المؤمنين أنه ترك للظاهر من غير دليل ، وإن أمكن تأويل لفظ الصلاة ، فبماذا نتأول قوله « وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمُسْكِينَ » فإن المراد به إنما هو الإطعام الواجب ، لاستحالة التعذيب على ترك إطعام ليس بواجب

وعن قولهم بتعليق عذاب التكذيب بإضافة ترك الطاعات إليه إنما لو كانت مباحة ، لما غلظ العذاب بها

وعن قولهم بالتعذيب بإخراج أنفسهم عن العلم بفتح ترك الصلاة أنه ترك للظاهر من غير دليل ، وأنه يوجب التسوية بين كافر ارتكب جميع المحرمات ، وبين من لم يباشر شيئاً منها ، لاستوائهما فيما قيل ، وهو خلاف الإجماع

وعن الحل على صلاة المرتدين أن الآية بلفظها عامة في

كلّ المجرمين المذكورين في قوله « يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ » وهو عامٌّ في المرتدّين وغيرهم ، فلا يجوز تخصيصها من غير دليل هذا من جهة النصوص . وأما من جهة الإلزام ، فهو أنّه لو امتنع التكليف بالفعل مع عدم شرط الفعل ، لامتنع التكليف بالصلاة مع عدم الطهارة ، ولكان من ترك الطهارة والصلاة أبداً لا يعاقب ولا يُدْمُ إلاّ على ترك الطهارة ، بل على ما لا تتم الطهارة إلاّ به . وذلك خلاف إجماع الأمة

المسألة الثالثة

اتفق أكثر المتكلّمين على أنّ التكليف لا يتعلق إلاّ بما هو من كسب العبد من الفعل وكفّ النفس عن الفعل ، فإنّه فعلٌ خلافاً لأبي هاشم في قوله : إنّ التكليف قد يكون بأن لا يفعل العبد مع قطع النظر عن التلبّس بضدّ الفعل ، وذلك ليس بفعل احتجّ المتكلمون بأنّ ممثّل التكليف مطيعٌ ، والطاعة حسنةٌ ، والحسنة مستلزّمةٌ للثواب ، على ما قال تعالى « مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَإِنَّهُ عَشْرٌ أَمْثَالُهَا » وقال تعالى « لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا ، وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى » ولا فعل ، عدم محض ، وليس بشيء ، وما ليس بشيء لا يكون من كسب العبد ، ولا

متعلق القدرة، وما لا يكون من كسب العبد، لا يكون مثاباً عليه، لقوله تعالى «وَأَنْ لِّسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»
فإن قيل: عدم الفعل، وإن لم يكن أمراً وجودياً ولا ذاتاً ثابتةً، فإنما يمتنع التكليف به، ويمتنع أن يكون الامتثال به طاعةً وحسنةً مثاباً عليها أن لو لم يكن مقدوراً للعبد ومكتسباً له؛ وهو غير مسلم، كما قاله القاضي أبو بكر في أحد قوليّه.
قال المتكلمون، عدم الفعل من حيث هو كذلك متحقق قبل قدرة العبد، وهو غير مقدور للعبد، قبل خلق قدرته، وهو مستمر إلى ما بعد خلق القدرة، فلا يكون مقدوراً للعبد، ولا مكتسباً له، ويلزم من ذلك امتناع التكليف به على ما تقرر.
إلا أن الخصم أن يقول: لا يلزم من كون عدم الفعل السابق على خلق القدرة غير مقدور أن يكون المقارن منه للقدرة غير مقدور

المسألة الرابعة

اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه: فأثبت أصحابنا، ونفاه المعتزلة

احتج أصحابنا بأنَّ الفعلَ في أوَّلِ زمانٍ حدوثه مقدورٌ
بالإتِّفاقِ وسواءٌ قيلَ بتقدُّمِ القدرةِ عليه، كما هو مذهبُ المعتزلةِ
أم بوجودِها مع وجودِهِ، كما هو مذهبُ أصحابنا. وإذا كانَ
مقدوراً أمكنَ تعلُّقُ التكليفِ بهِ

فإن قيل: القولُ بجوازِ تعلُّقِ التكليفِ بهِ في أوَّلِ زمانٍ
حدوثه يلزمُ منه الأمرُ بإيجادِ الموجودِ، وهو محالٌ
قلنا يلزمُ منه الأمرُ بإيجادِ ما كانَ موجوداً، أو بما لم يكنْ
موجوداً. الأوَّلُ ممنوعٌ. والثاني، فدعوى إحالتهِ نفسُ محلِّ النزاعِ.
ثم يلزمُهم من ذلك أن لا يكونَ الفعلُ في أوَّلِ زمانٍ حدوثه
أثراً للقدرةِ القديمةِ، ولا للحادثةِ على اختلافِ المذهبين، ولا
موجدةً له لما فيه من إيجادِ الموجودِ، وهو محالٌ. فما هو جوابهم
في إيجادِ القدرةِ له فهو جوابنا في تعلُّقِ الأمرِ بهِ

المسألة الخامسة

اختلف أصحابنا والمعتزلة في جواز دخول النيابة فيما كلف
به من الأفعال البدنية: فأثبتهُ أصحابنا ونفاه المعتزلة
حجة أصحابنا على ذلك أنَّه لو قال القائلُ لغيره «أوجبْ
عليك خياطةَ هذا الثوبِ، فإنَّ خِطَّتَهُ أو استنبتَ في خياطتهِ

أثبتك ، وإن تركت الأمرين عاقبتك » كان معقولا غير مردود .
وما كان كذلك فوروده من الشارع لا يكون ممتعا . ويدل على
وقوعه ما روى عن النبي عليه السلام ، أنه رأى شخصا يحرم
بالحج عن شهرمة ، فقال له النبي عليه السلام : « أحجبت عن
نفسك — فقال : لا — فقال له : حج عن نفسك ثم حج
عن شهرمة » . وهو صريح فيما نحن فيه

فان قيل : وجوب العبادات البدنية إنما كان ابتلاء وامتحانا
من الله تعالى للعبد ، فإنه مطلوب للشارع ، لما فيه من كسر النفس
الأمارة بالسوء ، وقهرها ، لكونها عدوة لله تعالى ، على ما قال :
عليه السلام ، حكاية عن ربه « عاد نفسك ، فإنها انتصبت
لمعادتي » تحصيلاً للثواب على ذلك . وذلك مما لا مدخل للنيابة
فيه كما لا مدخل لها في باقي الصفات من الآلام واللذات ونحوها
قلنا : أما الابتلاء والامتحان بالتكليف لما ذكره ، وإن كان
مع تعيين المكلف لاداء ما كلف به أشق مما كلف به مع
تسوية النيابة فيه ، فليس في ذلك مما يرفع أصل الكلفة
والامتحان فيما سوغ له فيه الاستنابة . فإن المشقة لازمة له
بتقدير الإتيان به بنفسه ، وهو الغالب ، وبما يبذله من العوض
لنائب بتقدير النيابة ، ويلتزمه من المنّة بتقدير عدم العوض .

وليس المراعى فى باب التكليف أشقها وأعلاها رتبة ، ولذلك كانت متفاوتة . وأما الثواب والعقاب فليس مما يجب على الله تعالى فى مقابلة الفعل ، بل إن أثناب فبفضله ، وإن عاقب فبعدله ، كما عرف من أصلنا ، بل له أن يثيب العاصى ويعاقب الطائع

الأصل الرابع

فى المحكوم عليه وهو المكلف وفيه خمس مسائل

المسألة الأولى

اتَّفَقَ العقلاء على أنَّ شرط المكلف أن يكون عاقلًا فاهمًا للتكليف ، لأنَّ التكليفَ خطابٌ ، وخطابٌ مَنْ لا عقلَ له ولا فهمَ مُحالٌ ، كالجماد والبهيمة . ومن وُجِدَ له أصل الفهم لأصل الخطاب ، دون تفاصيله من كونه أمرًا ونهيًا ، ومقتضىً للثواب والعقاب ، ومن كَوْنِ الأمرِ به هو الله تعالى ، وأنَّه واجبُ الطاعة ، وكَوْنِ المأمورِ به على صفة كذا وكذا ، كالجنون ، والصبيِّ الذى لا يُمَيِّز ، فهو بالنظر إلى فهم التفاصيل ، كالجماد والبهيمة بالنظر الى فهم أصل الخطاب ؛ ويتعذَّرُ تكليفه أيضًا ، إلاَّ على رأى من يُجَوِّزُ التكليف بما لا يُطاق ؛ لأنَّ المقصودَ من التكليف

كما يتوقفُ على فهم أصل الخطاب ، فهو متوقفٌ على فهم تفاصيله .
وأما الصبيُّ المميزُ ، وإن كان يفهمُ ما لا يفهمه غيرُ المميزِ ، غير
أنَّهُ أيضاً غيرُ فاهمٍ على الكمال ما يعرفه كمالُ العقل من وجود
الله تعالى ، وكونه متكلماً مخاطباً مكلفاً بالعبادة ، ومن وجود
الرَّسولِ الصادقِ المبلِّغِ عن الله تعالى ، وغير ذلك ممَّا يتوقف
عليه مقصودُ التكليف . فنسبته إلى غير المميزِ ، كنسبة غير
المميزِ إلى البهيمة فيما يتعلَّقُ بفوات شرطِ التكليف ، وإن كان
مُقارِباً لحالةِ البلوغ ، بحيث لم يبقَ بينهُ وبين البلوغ سوى لحظةٍ
واحدةٍ ؛ فإنَّهُ ، وإن كان فهمه كفهْمِ الموجبِ لتكليفه بعد
لحظةٍ ، غير أنَّه لما كان العقلُ والفهمُ فيه خفيًّا ، وظهوره فيه
على التدرِجِ ، ولم يكنْ له ضابطٌ يُعرَفُ به ، جعل له الشارعُ
ضابطاً ، وهو البلوغ ، وحطَّ عنه التكليفَ قبلَهُ تخفيفاً عليه .
ودليلُهُ قوله عليه السلامُ « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ : عَنْ الصَّبِيِّ
حَتَّى يَبْلُغَ ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيْقَ »
فإن قيل : إذا كان الصبيُّ والمجنونُ غيرَ مكلفٍ ، فكيف
وَجَبَتْ عليهما الزكاةُ والنفقاتُ والضماناتُ ، وكيف أُمِرَ الصبيُّ
المميزُ بالصلاة

قلنا : هذه الواجباتُ ليست متعلِّقةً بفعل الصبيِّ والمجنونِ ،

بل بماله أو بذمته . فَإِنَّهُ أَهْلٌ لِلذِّمَّةِ بِإِنْسَانِيَّتِهِ الْمُتَهَيِّئَةِ بِهَا لِقَبُولِ
فَهْمِ الْخَطَابِ عِنْدَ الْبُلُوغِ ، بِخِلَافِ الْبَهِيمَةِ ، وَالْمُتَوَلَّى لِأَدَائِهَا الْوَلِيُّ
عِنَهَا ، أَوْ هُمَا بَعْدَ الْإِفَاقَةِ وَالْبُلُوغِ . وَلَيْسَ ذَلِكَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيفِ
فِي شَيْءٍ .

وَأَمَّا الْأَمْرُ بِصَلَاةِ الْمَيِّزِ فَلَيْسَ مِنْ جِهَةِ الشَّارِعِ ، وَإِنَّمَا
هُوَ مِنْ جِهَةِ الْوَلِيِّ ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ « مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ ،
وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ » وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَعْرِفُ الْوَلِيَّ ، وَيَفْهَمُ خُطَابَهُ ،
بِخِلَافِ خُطَابِ الشَّارِعِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ

وعلى هذا ، فَالْغَافِلُ عَمَّا كُفِّ بِهِ ، وَالسَّكَرَانُ الْمُتَخَبِّطُ
لَا يَكُونُ خُطَابُهُ وَتَكْلِيفُهُ فِي حَالَةِ غَفْلَتِهِ وَسُكْرِهِ أَيْضًا ، إِذْ هُوَ
فِي تِلْكَ الْحَالَةِ أَسْوَأُ حَالًا مِنَ الصَّبِيِّ الْمَيِّزِ فِيمَا يَرْجَعُ إِلَى فَهْمِ
خُطَابِ الشَّارِعِ ، وَحَصُولِ مَقْصُودِهِ مِنْهُ ، وَمَا يَجِبُ عَلَيْهِ مِنَ
الْعَرَامَاتِ وَالضَّمَانَاتِ بِفَعْلِهِ فِي تِلْكَ الْحَالِ . فَتُخْرِجُهُ كَمَا سَبَقَ فِي
الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ ، وَنَفُوذِ طَلَاقِ السَّكَرَانِ ، فَفِيهِ مَنَعَ خُطَابِ
الْوَضْعِ وَالْإِخْبَارِ وَإِنْ نُفِذَ ، فَلَيْسَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيفِ فِي شَيْءٍ ،
بَلْ مِنْ بَابِ مَا ثَبَتَ بِخُطَابِ الْوَضْعِ وَالْإِخْبَارِ يَجْعَلُ تَلْفُظَهُ
بِالطَّلَاقِ عِلَامَةً عَلَى نَفُوذِهِ ، كَمَا جُعِلَ زَوَالُ الشَّمْسِ ، وَطُلُوعُ
الْهَلَالِ ، عِلَامَةً عَلَى وَجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ . وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي
الْأَحْكَامِ (٢٨)

وجوب الحدِّ عليه بالقتل والزنا وغيره

وقوله تعالى « لا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ ، وَأَنْتُمْ سُكَارَى » وإن كان من بابِ خطابِ التكليفِ بنهى السكرانِ ، فليس المقصودُ منه النهيُ عن الصلاةِ حالةَ السكرِ ، بل النهيُ عن السكرِ ، في وقتِ إرادة الصلاة . وتقديرُهُ : إذا أردتُم الصلاةَ ، فلا تسكروا . كما يُقالُ لمن أراد التهجُّدَ : لا تَقْرَبِ التَّهَجُّدَ وَأَنْتَ شَبَعَان . أى لا تشبع إذا أردت التهجُّدَ ، حتى لا يشتغلَ عليك التهجُّدُ . وهو ، وإن دلَّ بمفهوميهِ على عدمِ النهي عن السكرِ في غير وقتِ الصلاة ، فغيرُ مانعٍ لورودِ النهي عن ذلك في ابتداء الإسلام ، حيث لم يكن الشربُ حراماً وإن كانَ وروذُهُ بعد التحريم ، وفي حالة السكرِ ، لكن يجبُ حملُ لفظِ السكرانِ في الآيةِ على من دبَّ الخمرُ في شؤونه ، وكان ثَملاً نشواناً ، واصلُ عقله ثابتٌ . لأنَّ ذلك ممَّا يؤوُلُ الى السكرِ غالباً . والتعبيرُ عن الشيء باسمِ ما يؤوُلُ اليه ، يكونُ تجوُّزاً ، كما في قوله تعالى : « إِنَّكَ مَيِّتٌ ، وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ » وقوله تعالى « حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ » فيجبُ حملُهُ على كمالِ التثبتِ على ما يقالُ ، إذ هو غيرُ ثابتٍ حالةَ الانتشاء ، وإن كان العقلُ والفهمُ حاصلًا . وذلك ، كما يُقالُ لمن أراد فعلَ أمرٍ ، وهو غضبان : لا تفعلْ ، حتى تعلمَ ما تفعلُ ، أى حتى يزولَ عنكَ

الغضبُ المانعُ من التثبتِ على ما تفعل . وإن كان عقله وفهمه
حاصلاً . ويجبُ المصيرُ الى هذه التأويلات ، جمعاً بين هذه الآية
وما ذكرناه من الدليلِ المانع من التكليف

المسألة الثانية

مذهبُ أصحابنا جوازُ تكليفِ المعدم ، وربما أُشكِلَ فهمُ
ذلك مع إحالتنا لتكليفِ الصبيِّ والمجنون والغافل والسكران ،
لعدمِ الفهمِ للتكليف . والمعدمُ أسوأ حالاً من هؤلاء في هذا
المعنى ، لوجود أصلِ الفهم في حقهم ، وعدمه بالكلية في حق
المعدم ، حتى أنكر ذلك جميعُ الطوائف . وكشفُ الغطاء عن
ذلك أننا لا نقول بكون المعدم مكلفاً بالإتيان بالفعل حالة عدمه
بل معنى كونه مكلفاً حالة عدم قيام الطلب القديم بذات الرب
تعالى للفعل من المعدم ، بتقدير وجوده ، وتبيينه لفهم الخطأ .
فإذا وجدوا مبيهاً للتكليف ، صار مكلفاً بذلك الطلب والاقتضاء
القديم . فإنَّ الوالدَ لو وصَّى عند موته لمن سيُوجدُ بعده من
أولاده بوصية ، فإنَّ الولدَ ، بتقدير وجوده وفهمه ، يصيرُ مكلفاً
بوصية والده ، حتى أنَّه يُوصَفُ بالطاعة والعصيان ، بتقدير
المخالفة والامتناع

وأيضاً، فإننا في وقتنا هذا، نُوصَفُ بكوننا بأمورين بأمر
النبي عليه السلام، وإن كان أمرُهُ في الحال معدوماً. وليس
ذلك إلا بما وُجِدَ منه من الأمر، حال وجوده. ومثل هذا
التكليف ثابتٌ بالنسبة إلى الصبي والمجنون، بتقدير فهمه،
أيضاً، بل أولى من حيث إنَّ المشترط في حقِّ الفهم لا غير،
وفي حقِّ المعدوم الفهم والوجود. وهل يسمى التكليف بهذا
التفسير في الأزل خطاباً للمعدوم، وأمرًا له عرفاً
الحقُّ أنَّه يُسمَّى أمرًا، ولا يُسمَّى خطاباً. ولهذا، فإنَّه
يُحَسَّنُ أن يُقالَ للوالد إذا وصَّى بأمرٍ لمن سيوجد من أولاده
بفعلٍ من الأفعال أنه أمر أولاده، ولا يحسن أن يُقالَ خاطبهم.
لكنَّ تمامَ فهم هذه القاعدة موقوفٌ على إثبات كلام النفس،
وتحقيق كون الأمر بمعنى الطلب والاقتضاء. وقد حققنا ذلك
في الكلاميات بما يجبُ على الأصولي تقليد المتكلم فيه.

المسألة الثالثة (الثالث)

اختلفوا في الملجئ إلى الفعل بالإكراه، بحيث لا يسعه تركه
في جواز تكليفه بذلك الفعل إيجاباً وعدمًا. والحقُّ أنَّه إذا
خرج بالإكراه إلى حدِّ الاضطرار، وصار نسبة ما يصدر عنه

من الفعلِ إليه نسبة حركة المرتعش إليه أن تكليفه به إيجاداً
وعدماً غيرُ جائزٍ، إلا على القول بتكليف ما لا يُطاق؛ وإن كانَ
ذلك جائزاً عقلاً، لكنه ممتنع الوقوع سمعاً لقوله عليه السلام
«رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكْرِهُوا عليه» والمرادُ
منه رفعُ المؤاخَذة، وهو مستلزم لرفع التكليف، وما يلزمه من
الغرامات، فقد سبق جوابه غيرَ مرّةٍ

وأما إن لم ينتهِ إلى حدِّ الاضطرار، فهو مُختارٌ، وتكليفه
جائزٌ عقلاً وشرعاً. وأما الخاطئ فغيرُ مكلفٍ إجماعاً فيما هو
مخطئ فيه، ولقوله عليه السلام «رفع عن أمتي الخطأ
والنسيان» الحديث

المسألة الرابعة

اختلفوا في تكليف الحائض بالصوم، فنفاذُ أصحابنا، وأثبتهُ
آخرون. والحق في ذلك أنه إن أُريدَ بكونها مكلفةً به بتقدير
زوال الحيض المانع، فهو حقٌّ، وإن أُريدَ به أنها مكلفةٌ بالإتيان
بالصوم حال الحيض، فهو ممتنعٌ. وذلك لأن فعلها للصوم في حالة
الحيض حرامٌ ومنهى عنه، فيمتنع أن يكون واجباً ومأموراً به،
لما بينهما من التضاد الممتنع، إلا على القول بجواز التكليف بما
لا يُطاق

فإن قيل : فلو لم يكن الصوم واجباً عليها ، فلم وجبَ عليها
قضاؤه

قلنا : القضاء عندنا إنما يجبُ بأمرٍ مجدد ، فلا يستدعى
أمراً سابقاً ، وإنما سميَ قضاءً لما فيه من استدراك مصلحة ما
انعقد سبب وجوبه من الصوم ، ولم يجب لما نفع الحيض

المسألة الخامسة

في أن المكلف بالفعل أو الترك هل يعلم كونه مكلفاً قبل
التمكن من الامتنال ، أم لا ؟

والذي عليه إجماع الأصوليين أنه يعلم ذلك إذا كان المأمور
والأمر له جاهلاً بعاقبة أمره ، وأنه يتمكن بما كلف به أم لا ،
كأمر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد ، ومحل الخلاف فيما
إذا كان الأمر عالماً بعاقبة الأمر دون المأمور ، كأمر الله تعالى
بالصوم لزيد في الغد ، فأثبت ذلك القاضي أبو بكر ، والجم الغفير
من الأصوليين ونقاه المعتزلة

احتجَّ المثبتون بأن الأمر بالطاعات ، والنهي عن المعاصي
متحقق مع جهل المكلف بعاقبة الأمر ، فكان ذلك معلوماً ؛
ويدل على تحققه إجماع الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين

على أن كل بالغ عاقل مأثور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل
التمكن مما أمر به ونهي عنه ؛ وأنه يُعد متقرباً بالعزم على فعل
الطاعة وترك المعصية ، وأنه يجب عليه الشروع في العبادات
الخش في أوقاتها بنية الفرض ، وإن المانع له من ذلك بالحبس
والصد عن فعلها آثم عاصي بصد عن امتثال أمر الشارع .
وذلك كله مع عدم النهي ، والأمر محال

وأيضاً فإنه لو لم يكن الأمر معلوماً له في الحال ، لتعذر قصد
الامتثال في الواجبات المضيئة ، لاستحالة العلم بتمام التمكن ، إلا
بعد انقضاء الوقت ، وهو محال

فإن قيل : لا خفاء بأن تعليق الأمر على شرط معلوم
الوقوع ، وسواء كان وقوعه حالياً ، كما إذا قال : ضم إن كان الله
موجوداً ، أو مآلياً ، كما إذا قال : ضم إن صعدت الشمس غداً .
أو معلوم الانتفاء ، كما إذا قال : ضم إن اجتمع الضدّان ، وهو
محال بل الأول أمر جازم غير مشروط . كيف وإنه يمنع تعليق
الأمر بشرط مستقبل ، لأن الشرط لا بد وأن يكون حاصلاً
مع المشروط أو قبله . والثاني ، وإن كان فيه صيغة أفعل ، فليس
بأمر لما فيه من التكليف بما لا يطاق . والباري تعالى عالم بعواقب
الأمور . فإن كان عالماً بتمكن العبد مما كلف به ، وأنه سيأتي به

فهو أمر جزم لا شرط فيه . وإن كان عالمًا بعدم تمكنه مما قيل
له أفعله ، أو لا تفعله ، فلا يكون ذلك أمرًا ولا نهيًا . وإذا كان
كذلك ، فالأمر والنهي قبل التمكن من الامتثال لا يكون معلومًا
للعبد ، لتجويزه عدم الشرط ، وهو التمكن في علم الله تعالى . وعلى
هذا ، فيجب حمل الإجماع فيما ذكرتموه على ظن الأمر ، بناءً على
أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه ، لا على يقين الأمر
والعلم به .

قلنا : أمّا امتناع تعليق الأمر بشرط معلوم الوقوع أو الانتفاء
عند المأمور ، فلا نزاع فيه إلا على رأى من يجوز تكليف
ما لا يُطاق . وإنّما النزاع إذا كان ذلك معلومًا للأمر دون
المأمور . فأنّه لا يبعد أمر السيّد لعبده بفعل شيء في الغد ، مع
علمه برفع ذلك في الغد عنه ، استصلاحًا للعبد باستعدادِه في
الحال للقيام بأمر سيّده ، واشتغاله بذلك عن معاصيه ، أو
امتناعه بما يظهر عليه من أمارات البشر والكراهة ، حتى يُنبّه
على هذا ، ويُعاقبه على هذا ، لا لقصد الإتيان بما أمره به ، أو
الاتهاء عما نهاه عنه . ولا يكون ذلك من باب التكليف بما
لا يُطاق . وإذا كان ذلك معقولًا مفيدًا ، أمكن مثله في أمر
البارى تعالى

قولهم إن شرط الأمر لا يكون متأخراً عنه ، مسلمٌ ، لما فيه من استحالة وجود المشروط بدون شرطه . غير أن الشرط المتأخر عن الأمر ، وهو التمكن من الفعل ، ليس شرطاً في تحقق الأمر وقيامه بنفس الأمر ، حتى يقال بتأخير شرط وجوده عن وجوده ، بل هو شرط الامتثال . والأمر عندنا لا يتوقف تحقُّقه على الامتثال ، كما علم من أصلنا

وعلى هذا ، فقد بطل قولهم إن الأمر والنهي قبل التمكن من الامتثال يمتنع أن يكون معلوماً للعبد . ووجب حمل الإجماع فيما ذكره من الأحكام على وجود الأمر حقيقةً ، لا على ظن وجوده . لأن احتمال الخطأ في الظن قائم وهو مُمتنع في حق الإجماع . وإذا عُرِفَ ما حققناه ، فمن أفسد صوم رمضان بالوقاع ، ثم مات أو جنَّ بعد ذلك في أثناء النهار ، وجبت عليه الكفارة على أحد قولينا ، وعلى القول الآخر لا ، لأنها إنما تجب بإفساد صوم واجب لا يتعرض للانقطاع في اليوم ، لا لعدم قيام الأمر بالصوم ووجوبه ؛ وكذلك يجب على الحائض الشروع في صوم يوم علم الله أنها تحيض فيه . وأنه لو قال إن شرعت في الصوم أو الصلاة الواجبين ، فزوجتي طالق ، ثم شرع ومات في أثناءها حنث ، ولزمه الطلاق ، ولا كذلك عند المعتزلة ، وعلى هذا ، كل ما يرد من هذا القبيل

(الاحكام (٢٩)

القاعدة الثانية

في بيان الدليل الشرعي وأقسامه وما يتعلق به من أحكامه ويشتمل على مقدمة وأصول :

أما المقدمة ففي بيان الدليل الشرعي وأقسامه

فنقول : كنا بينا في القاعدة الأولى حدَّ الدليل وانقسامه الى عقلي وشرعي . وليس من غرضنا ههنا تعريفُ الدليل العقلي ، بل الشرعي . والمُسمى بالدليل الشرعي منقسمٌ الى ما هو صحيحٌ في نفسه ، ويجبُ العملُ به ، والى ما ظُنُّ أنَّه دليلٌ صحيحٌ ، وليس هو كذلك

أما القسمُ الأوَّلُ فهو خمسةُ أنواعٍ . وذلك ، أنَّه إمَّا أن يكونَ وارداً من جهةِ الرَّسولِ أو لا من جهته . فإن كان الأوَّلُ ، فلا يخالو إمَّا أن يكونَ من قبيل ما يُتلى ، أو لا من قبيل ما يُتلى . فإن كان من قبيل ما يُتلى ، فهو الكتابُ . وإن كان من قبيل ما لا يُتلى ، فهو السُّنةُ . وإن لم يكنْ وارداً من جهةِ الرَّسولِ ، فلا يخالو إمَّا أن يُشترَطَ فيه عصمةُ من صدر عنه ، أو لا يُشترَطُ ذلك . فإن كان الأوَّلُ ، فهو الإجماعُ ، وإن كان الثاني ، فلا يخالو إمَّا أن تكونَ صورتهُ بحمل معلومٍ على معلومٍ في حكم بناءٍ على

جامع، أو لا يكون كذلك. فإن كان الأول، فهو القياس؛ وإن كان الثاني، فهو الاستدلال

وكل واحد من هذه الأنواع، فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به. والأصل فيها إنما هو الكتاب، لأنه راجع إلى قول الله تعالى المشرع الأحكام، والسنة مخرجة عن قوله تعالى وحكمه. ومستند الإجماع فراجع إليهما. وأما القياس والاستدلال فخالصه يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع، فالنص والإجماع أصل، والقياس والاستدلال فرع تابع لهما

وأما القسم الثاني، وهو ما ظن أنه دليل وليس بدليل، فكشع من قبلنا ومذهب الصحابي، والاستحسان، والمصاحبة الرسالة على ما سيأتي تحقيق الكلام فيه

الفصل الأول

فيما يجب العمل به مما يسمى دليلاً شرعياً. ولما بان أنه على خمسة أنواع، فالنظر المتعلق بها، منه ما هو مختص بكل واحد منها بخصوصه، ومنها ما هو مشترك بينها. فالرسم في كل واحد منها أصلاً، وهي ستة أصول:

الأصل الأول

في تحقيق معنى الكتاب ، وما يتعلق به من المسائل ، لأنه الأول
والأولى بتقديم النظر فيه

أما حقيقة الكتاب ، فقد قيل فيه : هو ما نُقِلَ اليَنا مِن دَفْتِي
المصحف بالأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً ؛ وفيه نظر .
فإنه لا معنى للكتاب سوى القرآن المنزل علينا على لسان جبريل ؛
وذلك مما لا يخرج عن حقيقةه بتقدير عدم نقله اليَنا متواتراً ، بل
ولا بعدم نقله اليَنا بالكلية ؛ بل غاية جهلنا بوجود القرآن بتقدير
عدم نقله اليَنا ، وعدم عامنا بكونه قرآنًا ، بتقدير عدم تواتره ؛
وعلمنا بوجوده غير مأخوذ في حقيقةه ، فلا يمكن أخذه في
تحديدده . والأقرب في ذلك أن يُقال : الكتاب هو القرآن المنزل
فقولنا (القرآن) احترازٌ عن سائر الكتب المنزلة من التوراة
والإنجيل وغيرهما ؛ فإنها وإن كانت كتباً لله تعالى ، فليست هي
الكتاب المعهود لنا ، المحتجّ به في شرعنا على الأحكام الشرعية
الذي نحن بصدّد تعريفه ، وفيه احترازٌ عن الكلام المنزل على
النبي عليه السلام ، ممّا ليس بمُتَلَوٍّ . وقولنا (المنزل) احترازٌ عن
كلام النفس ، فإنّه ليس بكتاب ، بل الكتاب هو الكلام المُعَبَّر

عن الكلام النفساني ؛ ولذلك ، لم تقل هو الكلام القديم ؛ ولم
قل هو المعجز ، لأنَّ المعجز أعمُّ من الكتاب ، ولم تقل هو
الكلام المعجز ، لأنَّه يخرج منه الآية وبعض الآية ، مع أنها
من الكتاب ، وإن لم تكن معجزة
واذ أتينا على تعريف حقيقة الكتاب ، فلا بدَّ من النظر
فيما يختصُّ به من المسائل ، وهي خمس مسائل :

المسألة الأولى

اتَّقُوا عَلَى أَنَّ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا مِنَ الْقُرْآنِ تَقْلًا مُتَوَاتِرًا ، وَعَامِنَا
أَنَّهُ مِنَ الْقُرْآنِ أَنَّهُ حُجَّةٌ ؛ وَاخْتَلَفُوا فِيمَا نُقِلَ إِلَيْنَا مِنْهُ آحَادًا ،
كَمَصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ وَغَيْرِهِ ، أَنَّهُ هَلْ يَكُونُ حُجَّةً ، أَمْ لَا ؟
فَنَفَاهُ الشَّافِعِيُّ ، وَأَثْبَتَهُ أَبُو حَنِيفَةَ ، وَبَنَى عَلَيْهِ وَجُوبَ التَّابِعِ فِي
صَوْمِ الْيَمِينِ بِمَا تَقْلَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ فِي مَصْحَفِهِ مِنْ قَوْلِهِ « فَصِيَامُ
ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ »

وَالْمُخْتَارُ إِنَّمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ . وَحُجَّتُهُ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ
السَّلَامُ كَانَ مُكَلِّفًا بِإِلْقَاءِ مَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى طَائِفَةٍ
تَقُومُ الْحُجَّةُ الْقَاطِعَةُ بِقَوْلِهِمْ ، وَمَنْ تَقُومُ الْحُجَّةُ الْقَاطِعَةُ بِقَوْلِهِمْ
لَا يَتَصَوَّرُ عَلَيْهِمُ التَّوَافُقُ عَلَى عَدَمِ تَقْلِ مَا سَمِعُوهُ مِنْهُ . فَلَرَأَى

له إذا كان واحداً، إن ذكره على أنه قرآن فهو خطأ، وإن لم يذكره على أنه قرآن، فقد تردد بين أن يكون خبراً عن النبي عليه السلام، وبين أن يكون ذلك مذهباً له، فلا يكون حجة. وهذا بخلاف خبر الواحد عن النبي عليه السلام، وعلى هذا منع من وجوب التتابع في صوم اليمين على أحد قوله

فإن قيل: قولكم إن النبي عليه السلام كان يجب عليه إلقاء القرآن إلى عددٍ تقوم الحجة القاطعة بقولهم، لا نسلم ذلك، وكيف يمكن دعواه مع أن حفاظ القرآن في زمانه، عليه السلام، لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم، وإن جمعه إنما كان بطريق تلقى آحاد آياته من الآحاد. ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة. ولو كان قد ألقاه إلى جماعة تقوم الحجة بقولهم، لما كان كذلك. ولهذا أيضاً اختلفوا في البسملة أنها من القرآن. وأنكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن. سلمنا وجوب ذلك على النبي عليه السلام، وأنه سمعه منه جمع تقوم الحجة بقولهم، ولكن إنما يمتنع السكوت عن نقله على الكل لعصمتهم عن الخطأ، ولا يمتنع ذلك بالنسبة إلى بعضهم؛ وإذا كان ابن مسعود من جهلتهم، وقد روى ما رواه، فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطأ بالسكوت. وعند ذلك فيتين حمل روايته لذلك في

مصحفه على أنه من القرآن ، لأن الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه ، غاية أنه غير مجمع على العمل به ، لعدم تواتره وان لم يُصرَّح بكونه قرآناً ، أمكن أن يكون من القرآن وأمكن أن لا يكون لكونه خبراً عن النبي عليه السلام ، وأمكن أن يكون لكونه مذهباً له كما ذكرتموه ، وهو حجة بتقدير كونه قرآناً ، وبتقدير كونه خبراً عن النبي عليه السلام . وهما احتمالان وإنما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهباً له ، وهو احتمال واحد . ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين ، أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه .

سلمنا أنه ليس بقرآن ، وأنه متردد بين الخبر وبين كونه مذهباً له . إلا أن احتمال كونه خبراً راجح ؛ لأن روايته له موهم بالاحتجاج به . ولو كان مذهباً له لصرَّح به ، نفيًا للتليس عن السامع المعتقد كونه حجة ، مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو حجة أم لا

والجواب : أما وجوب إلقائه على عدد تقوم الحجة بقولهم ، فذلك مما لم يخالف فيه أحد من المساميين ، لأن القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه ، عليه السلام ، قطعاً ومع عدم بلوغه إلى من لم يشاهده بخبر التواتر ، لا يكون حجة قاطعة بالنسبة

إليه، فلا يكون حجةً عليه في تصديق النبي عليه السلام، ولا يلزم من عدم بلوغ حفاظ القرآن في زمن النبي عليه السلام، عدد التواتر أن يكون الحفاظ لأحد آياته كذلك. وأما التوقف في جمع آيات القرآن على أخبار الأحاد، فلم يكن في كونها قرآناً، بل في تقديمها وتأخيرها بالنسبة إلى غيرها، وفي طولها وقصرها وأما ما اختلفت به المصاحف، فما كان من الأحاد فليس من القرآن، وما كان متواتراً، فهو منه. وأما الاختلاف في التسمية، إنما كان في وضعها في أول كل سورة، لا في كونها من القرآن

وأما إنكار ابن مسعود، فلم يكن لا يزال هذه السور على النبي عليه السلام، بل لإجرائها مجرى القرآن في حكمه قوطهم إذا رواه ابن مسعود لم يتفق الكل على الخطأ قلنا: وإن كان كذلك، إلا أن سكوت من سكت، وإن لم يكن ممتنعاً، إلا أنه حرامٌ لوجوب نقله عليه. وعند ذلك فلو قلنا إن ما نقله ابن مسعود قرآن، لزم ارتكاب من عداه من الصحابة للحرام بالسكوت. ولو قلنا إنه ليس بقرآن، لم يلزم منه ذلك، لا بالنسبة إلى الراوى ولا بالنسبة إلى من عداه من الساكنتين، وبتقدير ارتكاب ابن مسعود للحرام، مع كونه

واحداً أولى من ارتكاب الجماعة له، وعلى هذا، فقد بطل قولهم
بظهور صدقه فيما نقله من غير معارض، وتعين تردد نقله بين
الخبر والمذهب

قولهم: حمله على الخبر راجح — لا نسلم ذلك
قولهم: لو كان مذهباً لصرح به، نفيًا للتليس — قلنا: أجمع
المسامون على أن كل خبر لم يصرح بكونه خبراً عن النبي عليه
السلام ليس بحجة؛ وما نحن فيه كذلك؛ ولا يخفى أن الحمل
على المذهب، مع أنه مختلف في الاحتجاج به، أولى من حمله
على الخبر الذي ما صرح فيه بالخبرية، مع أنه ليس بحجة
بالاتفاق. كيف وفيه موافقة النفي الأصلي، وبراءة الذمة من
التابع، بخلاف مقابله، فكان أولى

المسألة الثانية

انفقوا على أن التسمية آية من القرآن في سورة النمل، وإنما
اختلفوا في كونها آية من القرآن في أول كل سورة. فنقل عن
الشافعي في ذلك قولان. لكن من الأصحاب من حمل القولين
على أنها من القرآن في أول كل سورة، كتبت مع القرآن بخط
القرآن، أم لا. ومنهم من حمل القولين على أنها هل هي آية
الاحكام (٣٠)

برأسها في أوّل كلّ سورة، أو هي مع أوّل آية من كلّ سورة آية، وهو الأصحّ. وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين إلى أنّها ليست آية من القرآن في غير سورة النمل. وقضى بخطئة من قال بأنها آية من القرآن في غير سورة النمل، لكن من غير تكفير له لعدم ورود النصّ القاطع بإنكار ذلك

والحجة لمذهب الشافعي من ثلاثة أوجه

الأوّل أنّها أنزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أوّل كلّ سورة. ولذلك نقل عن ابن عباس أنّه قال: كان رسول الله لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى، حتّى ينزل عليه جبريلُ بيسم الله الرحمن الرحيم. وذلك يدلّ على أنّها من القرآن حيث أنزلت

الثاني أنها كانت تُكتب بخطّ القرآن في أوّل كلّ سورة بأمر رسول الله، وإنّه لم يُنكر أحدٌ من الصحابة على من كتبها بخطّ القرآن في أوّل كلّ سورة، مع تحشّنهم في الدين وتحزّنهم في صيانة القرآن عمّا ليس منه، حتّى إنهم أنكروا على من أثبت أوائل السور والتعشير والنقط. وذلك كلّهُ يُغلب على الظنّ أنّها حيث كتبت مع القرآن بخطّ القرآن أنها منه

الثالث ما روى عن ابن عباس أنّه قال: سرّق الشيطان من

الناس آيةً من القرآن لما أن ترك بعضهم قراءة التسمية في
أول السورة ، ولم ينكر عليه منكر ، فدل على كونها من القرآن
في أول كل سورة

فإن قيل : لو كانت التسمية آيةً من القرآن في أول كل
سورة ، لم يخل إما أن يشترط القطع في إثباتها ، أو لا يشترط .
فإن كان الأول ، فما ذكرتموه من الوجوه الدالة غير قطعية
بل ظنية ، فلا تصالح للإثبات وأيضاً فإنه كان يجب على النبي
عليه السلام أن يبين كونها من القرآن حيث كتبت معه بياناً
شافياً شائعاً قاطعاً للشك ، كما فعل في سائر الآيات . وإن كان
الثاني ، فليثبت التتابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه
قلنا : الاختلاف فيما نحن فيه لم يقع في إثبات كون التسمية
من القرآن في الجملة ، حتى يشترط القطع في طريق إثباتها ، وإنما
وقع في وضعها آيةً في أوائل السور والقطع غير مشروط فيه . ولهذا
وقع الخلاف في ذلك من غير تكفير من أحد الخصمين الآخر ،
كما وقع الخلاف في عد الآيات ومقاديرها

قولهم كان يجب على النبي ، عليه السلام ، بيان ذلك بياناً
قاطعاً للشك — قلنا : ولو لم تكن من القرآن لتبين ذلك أيضاً
بياناً قاطعاً للشك ، كما فعل ذلك في التعوذ ، بل أولى من حيث

إِنَّ التَّسْمِيَةَ مَكْتُوبَةٌ بِخَطِّ الْقُرْآنِ فِي أَوَّلِ كُلِّ سُورَةٍ ، وَمُنْزَلَةٌ
عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ أَوَّلِ كُلِّ سُورَةٍ ، كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ . وَذَلِكَ
مِمَّا يُوهِمُ أَنَّهَا مِنَ الْقُرْآنِ ، مَعَ عِلْمِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِذَلِكَ ،
وَقُدْرَتِهِ عَلَى الْبَيَانِ ، بِخِلَافِ التَّعَوُّذِ

فَإِنْ قِيلَ : كُلُّ مَا هُوَ مِنَ الْقُرْآنِ فَهُوَ مَنْحَصَرٌ يُمَكِّنُ بَيَانُهُ ،
بِخِلَافِ مَا لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ ، فَإِنَّهُ غَيْرُ مَنْحَصَرٍ ، فَلَا يُمَكِّنُ بَيَانُ
أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ ، فَلِهَذَا قِيلَ بِوُجُوبِ بَيَانِ مَا هُوَ مِنَ الْقُرْآنِ ،
دُونَ مَا لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ

قُلْنَا : نَحْنُ لَمْ نُوجِبْ بَيَانُ كُلِّ مَا لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ أَنَّهُ لَيْسَ
مِنَ الْقُرْآنِ ، بَلْ إِنَّمَا أَوْجَبْنَا بَيَانُ مَا يَسْبِقُ إِلَى الْأَفْهَامِ أَنَّهُ مِنَ
الْقُرْآنِ ، بِتَقْدِيرِ أَنَّ لَا يَكُونُ مِنْهُ ، كَمَا فِي التَّسْمِيَةِ . وَلَا يَخْفَى
أَنَّهُ مَنْحَصَرٌ ، بَلْ هُوَ أَقْلُ مِنْ بَيَانِ مَا هُوَ مِنَ الْقُرْآنِ . وَعَلَى
هَذَا ، فَلَا يَلِزُ مِنْ وَضْعِ كَوْنِ التَّسْمِيَةِ آيَةٍ مَعَ أَوَّلِ كُلِّ سُورَةٍ
بِالْإِجْتِهَادِ وَالظَّنِّ . وَقَدْ ثَبَتَ كَوْنُهَا آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ فِي سُورَةِ
النَّمْلِ قَطْعًا إِنْ يُقَالُ مِثْلُهُ فِي ثَبُوتِ قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي الشَّابُعِ ،
مَعَ أَنَّهَا لَمْ يَثْبَتْ كَوْنُهَا مِنَ الْقُرْآنِ قَطْعًا وَلَا ظَنًّا

المسألة الثالثة

القرآنُ مشتملٌ على آياتٍ مُحْكَمَةٍ ومُتَشَابِهَةٍ على ما قال تعالى
(منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ، وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) أما
المُحْكَمُ فأصحُّ ما قيل فيه قولان : الأولُ أنَّ المُحْكَمَ ما ظهر معناه ،
وانكشف كشفاً يُزيل الإِشْكَالَ ، ويرفعُ الاحْتِمَالَ ، وهو موجودٌ
في كلام الله تعالى . والمتشابهُ المقابلُ له ما تعارض فيه الاحْتِمَالُ ،
إِما بجهة التساوى ، كالألفاظ المجملة ، كما في قوله تعالى « والمطلقاتُ
يتربصنَ بأنفسهنَّ ثلاثةَ قروءٍ » لاحتماله زَمَنَ الحيض ، والطهر
على السويَّة . وقوله تعالى « أو يعفو الذي بيده عقدةُ النكاحِ »
لتردده بين الزوج والولى . وقوله « أولامستهم النساءُ » لتردده
بين اللبس باليد والوطئ ، أو لا على جهة التساوى كالأسماء
المجازية ، وما ظاهره مُوهِمٌ للتشبيه ، وهو مُفْتَقِرٌ الى تأويلٍ ،
كقوله تعالى « ويبقى وجهُ ربك » . « ونفختُ فيه من روحي »
« مما عملتُ أيدينا » « الله يستهزئُ بهم » . « ومكروا ومكر الله » .
« والسموات مطوياتٌ بيمينه » ونحوه من الكنايات والاستعارات
المؤولة بتأويلاتٍ مناسبةٍ لإفهام العرب . وإنَّما سُمِّيَ متشابهاً ،
لاشتباه معناه على السامع . وهذا أيضاً موجودٌ في كلام الله تعالى

القول الثاني إنَّ المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إمّا من غير تأويل، أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه . وهذا أيضاً متحقق في كلام الله تعالى . والمقابل له ما فسد نظمه، واختل لفظه . ويقال فاسد ، لا متشابه . وهذا غير متصور الوجود في كلام الله تعالى

وربما قيل : المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام ، والوعد والوعيد ونحوه . والمتشابه ما كان من القصص والأمثال ، وهو بعيد عما يعرفه أهل اللغة ، وعن مناسبة اللفظ له لغةً

المسألة الرابعة

القرآن لا يُصوّر اشتماله على ما لا معنى له في نفسه ، لكونه هدياناً وتقصاً يتعالى كلام الرب عنه ، خلافاً لمن لا يؤبه له في قوله . كيف يقال ذلك ، وكلام الرب تعالى مشتمل على ما لا معنى له ، كحروف المعجم التي في أوائل السور ، إذ هي غير موضوعة في اللغة لمعنى ؛ وعلى التناقض الذي لا يفهم ، كقوله تعالى « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه أنس ولا جان » وقوله « فوربك لنسألنهم أجمعين » وعلى الزيادة التي لا فائدة فيها ، كقوله تعالى « فصيام ثلاثة أيام في الحج ، وسبعة إذا رجعتن »

تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ » وقوله (كاملة) غير مُفِيدٍ لِمَعْنَى . وكذلك قوله تعالى « فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ » وقوله تعالى « لَا تَخْذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ » إلى غير ذلك

قلنا : أما حروفُ المعجم ، فلا نسلم أَنَّهُ لا معنى لها ، بل هي أَسَامِي السُّورِ ومَعْرِفَةٌ لها . وأما التناقضُ فغيرُ صحيح ، إذ التناقضُ لا بدَّ فيه من اتِّحادِ جهةِ السلبِ والإيجابِ والزمانِ . وزمانُ إيجابِهِ وسلبِهِ غيرُ متَّحِدٍ ، بل مختلف . وأما الزياداتُ المذكورةُ فهي للتأكيـد ، لا أَنها غيرُ معقولةٍ للمعنى

فان قيل : وإن كان ليس في القرآن ما لا معنى له إلاَّ أَن فيه ما لا يفهمُ معناه . وهو في معنى ما لا معنى له . وذلك كقوله تعالى « وما يعلم تأويله إلاَّ الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به » والواو في قوله (والراسخون في العلم) ليست للعطف ، وإلاَّ كان الضميرُ في قوله (يقولون آمناً به كل من عند ربنا) عائداً إلى جملة المذكور السابق من الله تعالى والراسخين في العلم ، وهو محالٌ في حقِّ الله تعالى . فلم يبقَ إلاَّ أَن يكونَ للابتداء . ويلزمُ من ذلك أَن لا يكونَ ما علمهُ الربُّ تعالى معلوماً لهم

وأيضاً فإنَّ الآيات الدالة على اليدين واليمين ، والوجه والروح ، ومكر الله والاستواء على العرش ، وغير ذلك غيرُ محمولٍ على ما هو

مفهوم منه في اللغة . وما هو المراد منه غير معلوم
وأيضاً فإن الخطاب بالقرآن ، كما هو خطاب مع العرب ،
فهو خطاب مع المعجم ، ومعناه غير مفهوم لهم
قلنا : من قال يجوز التكليف بما لا يُطاق ، جواز أن يكون
في القرآن ما له معنى وإن لم يكن معلوماً للمخاطب ، ولا له
بيان ؛ ولا كذلك فيما لا معنى له أصلاً ، لكونه هذياناً . ومن لم
يجوز التكليف بما لا يُطاق منع من ذلك ، لكونه تكليفاً بما
لا يُطاق ولما فيه من إخراج القرآن عن كونه بياناً للناس ضرورة
كونه غير مفهوم . وهو خلاف قوله تعالى « هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ »
ولأن ذلك مما يجرُّ الى عَدَمِ الوثوق بشيء من أخبار الله تعالى
ورسوله ، ضرورة أنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون المراد
به ما لم يظهر منه . وذلك مبطلٌ للشريعة مطلقاً
وأجاب عن الآية الأولى بأن الواو فيها للعطف ، وأن الضمير
في قوله (يقولون آمناً به) وإن كان ظاهراً في العود الى جملة
المذكور ، غير أنه لا بُدَّ في تخصيصه بإخراج الرب تعالى عنه ،
بدليل العقل المحيل لعود الضمير اليه
وأما باقي الآيات المذكورة ، فكلها كنايةات وتجوزات مفهومة
للعرب بأدلة صارفة اليها ، على ما بيناه في الكلاميات

المسألة الخامسة

اختلفوا في اشتمال القرآن على ألفاظ مجازية وكلمات غير عربية . وقد استقصينا الكلام فيهما في القاعدة الأولى « في المبادئ اللغوية » .

الاصل الثانى

فى السُّنة

وهى فى اللغة عبارة عن الطريقة، فسنة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه، والإكثار منه، كان ذلك من الأمور الحميدة أو غيرها

وأما فى الشرع، فقد تُطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي عليه السلام . وقد تُطلق على ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمنقول، ولا هو معجز، ولا داخل فى المعجز . وهذا النوع هو المقصود بالبيان ههنا . ويدخل فى ذلك أقوال النبي، عليه السلام، وأفعاله وتقديره . أما الأقوال من الأمر والنهى والتخيير والخبر وجهات دلالتها،
الاحكام (٣١)

فسيأتى إيضاحها في الأصل الرابع المخصوص ببيان ما تشترك فيه الأدلة المنقولة الشرعية

وليكن البيان ههنا مخصوصاً بما يخصُّ النبيَّ عليه السلام من الأفعال والتفارير، ويشتمل على مقدّمتين وخمس مسائل

المقدمة الأولى

في عصمة الأنبياء عليهم السلام، وشرح الاختلاف في ذلك وما وقع الاتفاق من أهل الشرائع على عصمتهم عنه من المعاصي، وما فيه الاختلاف

أمّا قبل النبوة، فقد ذهب القاضي أبو بكر، وأكثر أصحابنا، وكثير من المعتزلة إلى أنّه لا يمتنع عليهم، المعصية كبيرة كانت أو صغيرة، بل ولا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم وآمن بعد كفره. وذهبت الروافض إلى امتناع ذلك كلّهم قبل النبوة، لأنّ ذلك ممّا يُوجب هضمهم في النفوس واحتقارهم، والنفرة عن اتباعهم، وهو خلاف مقتضى الحكمة من بعثة الرسل؛ ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة إلّا في الصغائر. والحق ما ذكره القاضي، لأنّه لا سمع قبل البعثة يدلّ على عصمتهم عن ذلك، والعقل دلالة مبنية على التحسين والتقبيح العقلي، ووجوب

رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وذلك كله ممّا أبطلناه في
كتبتنا الكلامية

وأما بعد النبوة ، فالاتفاق من أهل الشرائع قاطبة على
عصمتهم عن تعمّد كلّ ما يُخلّ بصدقهم فيما دلّت المعجزة القاطعة
على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى ، واختافوا
في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان ، فمنع منه الأستاذ
أبو إسحاق وكثير من الأئمة ، لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة
القاطعة . وجوّزه القاضي أبو بكر ، مصيراً منه إلى أنّ ما كان
من النسيان وفلتات اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود
بالمعجزة ، وهو الأشبه

وأما ما كان من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة
للمعجزة على عصمتهم عنها ، فما كان منها كفراً فلا نعرف خلافاً
بين أرباب الشرائع في عصمتهم عنه ، إلّا ما نُقل عن الأزارقة
من الخوارج أنّهم قالوا يجوز بعثة نبيّ علم الله أنّه يكفر بعد نبوته ،
وما نُقل عن الفضلية من الخوارج أنّهم قضوا بأنّ كلّ ذنب
يُوجد فهو كفر ، مع تجويزهم صدور الذنوب عن الأنبياء .
فكانت كفراً . وأما ما ليس بكفر ، فإمّا أن يكون من
الكبائر ، أو ليس منها . فإن كان من الكبائر ، فقد اتفقت

الأمة، سوى الحشوية ومن جَوَّزَ الكفرَ على الأنبياء، على عصمتهم عن تعمدِهِ من غير نسيانٍ ولا تأويل، وإن اختلفوا في أنْ مُدْرِكَ العصمة السمعُ، كما ذهبَ إليه القاضي أبو بكر والمحققون من أصحابنا، أو العقل، كما ذهبَ إليه المعتزلة .
وأما إنْ كانَ فعلُ الكبيرة عن نسيانٍ أو تأويلٍ خطأ، فقد اتَّفَقَ الكلُّ على جوازِهِ، سوى الرافضة

وأما ما ليس بكبيرة، فإما أن يكونَ من قبيلِ ما يُوجِبُ الحكمَ على فاعله بالخسّة ودناءةِ الهمة وسقوط المروءة، كسرقةِ حبةٍ أو كسرةٍ، فالحكمُ فيه كالحكمِ في الكبيرة . وأما ما لا يكونُ من هذا القبيل، كنظرَةٍ أو كلمةٍ سفهٍ نادرةٍ في حالةِ غضبٍ، فقد اتَّفَقَ أكثرُ أصحابنا وأكثرُ المعتزلة على جوازِهِ عمداً وسهواً، خلافاً للشيعَةِ مطلقاً، وخلافاً للجبائي والنظام وجعفر بن مبرشر في العمد

وبالجملة، فالكلامُ فيما وقعَ فيه الاختلافُ في هذه التفاصيل غيرُ بالغٍ مبلغَ القطع، بل هو من بابِ الظنون . والاعتمادُ فيه على ما يُسَاعِدُ فيه من الأدلّة الظنية نفيّاً وإثباتاً . وقد أتينا في كلِّ موضعٍ من المواضع المتَّفَقِ عليها، والمختلفِ فيها، تزييفاً واختياراً بأبلغ بيانٍ، وأوضح برهانٍ في كتبنا الكلامية . فعلى الناظر الالتفات إليها

المقدمة الثانية

في معنى التأسي، والمتابعة، والموافقة، والمخالفة، إذ الحاجة داعية إلى معرفة ذلك فيما نرومه من النظر في مسائل الأفعال

أما التأسي بالغير، فقد يكون في الفعل والترك
أما التأسي في الفعل، فهو أن تفعل مثل فعله على وجهه
من أجل فعله. فقولنا (مثل فعله) لأنه لا تأسي مع اختلاف
صورة الفعل، كالقيام والقعود. وقولنا (على وجهه) معناه
المشاركة في غرض ذلك الفعل ونيتيه، لأنه لا تأسي مع اختلاف
الفعلين في كون أحدهما واجباً، والآخر ليس بواجب، وإن
اتحدت الصورة. وقولنا (من أجل فعله) لأنه لو اتفق فعل
شخصين في الصورة والصفة، ولم يكن أحدهما من أجل الآخر،
كاتفاق جماعة في صلاة الظهر مثلاً، أو صوم رمضان اتباعاً
لأمر الله تعالى، فإنه لا يقال بتأسي البعض ببعض. وعلى
هذا، فلو وقع فعله في مكان أو زمان مخصوص، فلا مدخل له
في المتابعة والتأسي. وسواء تكرر أو لم يتكرر؛ إلا أن يدل
الدليل على اختصاص العبادة به، كاختصاص الحج بعرفات،
واختصاص الصلوات بأوقاتها، وصوم رمضان

وأما التَّأْسِي في الترك ، فهو تركُ أحد الشخصين مثل ما ترك
الآخر من الأفعال على وجهه وصفته من أجل أنه ترك . ولا
يخفى وجه ما فيه من القيود

وأما المتابعة ، فقد تكون في القول ، وقد تكون في الفعل
والترك ، فاتِّباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول .
والاتباع في الفعل هو التأسي بعينه

وأما الموافقة ، فمشاركة أحد الشخصين للآخر في صورة
قول أو فعل ، أو ترك أو اعتقاد ، أو غير ذلك . وسواء كان
ذلك من أجل ذلك الآخر ، أو لا من أجله

وأما المخالفة ، فقد تكون في القول ، وقد تكون في الفعل
والترك : فالمخالفة في القول ترك امتثال ما اقتضاه القول . وأما
المخالفة في الفعل ، فهو العدول عن فعل مثل ما فعله الغير ، مع
وجوبه . ولهذا فإنَّ مَنْ فعل فعلاً ، ولم يجب على غيره مثل
فعله ، لا يقال له إنه مخالف في الفعل ، بتقدير الترك . ولذلك لم
تكن الحائض مخالفة بترك الصلاة لغيرها . وعلى هذا ، فلا يخفى
وجه المخالفة في الترك

وإذ أتينا على ما أردناه من ذكر المقدمتين ، فلنرجع إلى
المقصود من المسائل المتعلقة بأفعال الرسول ، عليه السلام

المسألة الأولى

اختلف الأصوليون في أفعال النبي، عليه السلام، هل هي دليلٌ لشرعٍ مثل ذلك الفعل بالنسبة إلينا، أم لا؟
وقبل النظر في الحجاج، لا بدَّ من تلخيص محل النزاع،
فنقول:

أما ما كان من الأفعال الجبائية، كالقيام والقعود والأكل
والشرب ونحوه، فلا نزاع في كونه على الإباحة بالنسبة إليه
والى أمته

وأما ما سوى ذلك، مما ثبت كونه من خواصه التي لا يُشاركه
فيها أحدٌ، فلا يدلُّ ذلك على التشريك بيننا وبينه فيه إجماعاً.
وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والأضحى والوتر والتهجد
بالليل والمشاورة والتخير لنسائه، واختصاصه بإباحة الوصال
في الصوم، وصفيّة المغنم، والاستبداد بخمس الخمس، ودخول
مكة بغير إحرام، والزيادة في النكاح على أربع نسوة، الى غير
ذلك من خصائصه

وأما ما عُرِف كون فعله بياناً لنا، فهو دليلٌ من غير
خلاف، وذلك إما بصريح مقاله، كقوله «صَلُّوا كما رأيتموني

أُصْلِي، وخذوا عني مناسككم» أو بقرائن الأحوال، وذلك كما
إذا وردَ لفظٌ مجملٌ، أو عامٌ أُريدَ به الخصوصُ، أو مطلقٌ أُريدَ
به التقيدُ، ولم يُبينهُ قبل الحاجة إليه، ثمَّ فَعَلَ عند الحاجة فعلاً
صالحاً للبيان، فإنَّه يُكونُ بياناً حتَّى لا يكونَ مؤخراً للبيان عن
وقتِ الحاجة، وذلك كقطعه يدَ السارق من الكوع، بياناً
لقوله تعالى « فاقطعوا أيديهما » وكتيممه إلى المرفقين، بياناً
لقوله تعالى « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » ونحوه. والبيانُ
تابعٌ للمبين في الوجوبِ والنَّدبِ والإباحةِ

وأما ما لم يقتضِ به ما يدلُّ على أنَّه للبيان لا نفيّاً ولا إثباتاً،
فإنَّما أن يظهرَ فيه قصدُ القربة أو لم يظهر. فإنَّ ظهرَ فيه قصدُ
القربة، فقد اختلفوا فيه: فمنهم من قال إنَّ فعله عليه السلامُ
محمولٌ على الوجوبِ في حقِّه، وفي حقِّنا، كابن سريج والاصطخري
وابن أبي هريرة وابن خيران والحناابلة وجماعةٌ من المعتزلة. ومنهم
من صار إلى أنَّه للنَّدبِ. وقد قيل إنَّه قولُ الشافعي، وهو
اختيارُ إمام الحرمين. ومنهم من قال إنَّه للإباحة، وهو مذهبُ
مالك. ومنهم من قال بالوقف، وهو مذهبُ جماعةٍ من أصحاب
الشافعي، كالصيرفي والغزالي وجماعةٍ من المعتزلة
وأما ما لم يظهرَ فيه قصدُ القربة، فقد اختلفوا أيضاً فيه على

نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصدُ القربة غير أنَّ القول بالوجوب
والندب، فيه أبعد مما ظهر فيه قصدُ القربة؛ والوقف والإباحة
أقرب. وبعض من جَوَّزَ على الأنبياء المعاصي، قال إنها على الخطر
والمختار أنَّ كلَّ فعلٍ لم يقترن به دليلٌ يدلُّ على أنه قُصِدَ
به بيانُ خطابٍ سابقٍ فإنَّ ظهر فيه قصدُ القربة إلى الله تعالى،
فهو دليلٌ في حقِّه عليه السلام على القدر المشترك بين الواجب
والمندوب: وهو ترجيحُ الفعل على الترك لا غير؛ وأنَّ الإباحة،
وهي استواء الفعل والترك في رفع الحرج، خارجة عنه، وكذلك
في حقِّ أمته

وما لم يظهر فيه قصدُ القربة، فهو دليلٌ في حقِّه على القدر
المشترك بين الواجب والمندوب والمباح، وهو رفعُ الحرج عن
الفعل لا غير، وكذلك عن أمته
وأما إذا ظهر من فعله قصدُ القربة، فلأنَّ القربة غيرُ
خارجة عن الواجب والمندوب، والقدر المشترك بينهما إنما هو
ترجيحُ الفعل على الترك. والفعل دليلٌ قاطعٌ عليه
وأما ما اختلف به الواجب من الذم على الترك، وما اختلف
به المندوب من عدم اللوم على الترك فشكوكٌ فيه. وليس
أحدهما أولى من الآخر

وأما إذا لم يظهر من فعله قصد القربة، فهو، وإن جَوَّزنا عليه فعل الصغيرة، غير أنَّ احتمال وقوعها من آحادِ عدول المسلمين نادرٌ، فكيف من النبي عليه السلام. بل الغالبُ من فعله، أنَّه لا يكونُ معصيةً، ولا منهيًّا عنه. وعند ذلك، فما من فعلٍ من آحادِ أفعاله، إلَّا واحتمالُ دخوله تحت الغالبِ أغلب. وإذا كان الغالبُ من فعله أنَّه لا يكونُ معصيةً، ولا منهيًّا عنه، فكلُّ فعلٍ لا يكونُ منهيًّا عنه لا يخرجُ عن الواجب والمندوب والمباح. والقدرُ المشتركُ بين الكلِّ إنَّما هو رفعُ الحرجِ عن الفعل، دون الترك. والفعلُ دليلٌ قاطعٌ عليه وأما ما اختصَّ به الوجوبُ والندبُ عن المباح من ترجُّح الفعلِ على الترك، وما اختصَّ به المباحُ عنهما من استواء الطرفين فشكوكٌ فيه

هذا بالنسبة إلى النبي عليه السلام
وأما بالنسبة إلى أمته، فلائنه، وإن كان عليه السلام، قد اختصَّ عنهم بخصائص لا يشاركونه فيها، غير أنَّها نادرة، بل أندرُ من النادر بالنسبة إلى الأحكام المشتركة فيها وعند ذلك، فما من واحدٍ من آحادِ الأفعال إلَّا واحتمالُ مشاركة الأمة للنبي عليه السلام فيه أغلب من احتمالِ عدم

المشاركة، إدراجاً للنادر تحت الأعم الأغلب، في كانت
المشاركة أظهر

وإذ أتينا على تفصيل المذاهب وتقرير ما هو المختار، فلا
بدء من ذكر شبه المخالفين، ووجه الانفصال عنها
أما شبه القائلين بالوجوب، فمن جهة النص، والإجماع،
والمعقول

أما من جهة النص، فمن جهة الكتاب، والسنة
أما من جهة الكتاب، فقوله تعالى «فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا» أمر
بمتابعته، ومتابعته امتثال القول والإتيان بمثل فعله. والأمر
ظاهر في الوجوب. وأيضاً قوله تعالى «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ
عَنْ أَمْرِهِ» حذر من مخالفة أمره، والتحذير دليل الوجوب.
واسم الأمر يُطلق على الفعل، كما سيأتي تقريره، والأصل في
الإطلاق الحقيقة. وغايته أن يكون مشتركاً بينه وبين القول
المخصوص، وسيأتي أن الاسم المشترك من قبيل الأسماء العامة.
فكان متناولاً للفعل. وأيضاً قوله تعالى «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ
فَخُذُوهُ» وفعله من جملة ما يأتي به، فكان الأخذ به واجباً.
وأيضاً قوله تعالى «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ
لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ» وهذا زجر في طي أمر.

وتقديره: من كان يُؤمنُ باللهِ وباليومِ الآخرِ، فلهُ فيهِ اسوةٌ حسنةٌ. ومن لم يتأس بهِ فلا يكونُ مؤمناً باللهِ ولا باليومِ الآخرِ. وهو دليلُ الوجوبِ. وأيضاً قوله تعالى « قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي » ومحبَّةُ اللهِ واجبةٌ؛ والآيةُ دلت على أنَّ متابعة النبيِّ عليه السلامُ لازمةٌ لمحبةِ اللهِ الواجبةِ. ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم. وهو مُمتنعٌ. وأيضاً قوله تعالى « قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ » أمرٌ بطاعةِ الرَّسُولِ. والأمرُ ظاهرٌ في الوجوبِ. ومن أتى بمثلِ فعلِ الغيرِ على قصدِ إعظامه، فهو مُطيعٌ له، وأيضاً قوله تعالى « فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكُهَا، لَكِي لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ، إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا » وذلك يدلُّ على أنَّ فعله تشريعٌ وواجبُ الاتِّباعِ؛ وإلَّا، لما كان تزويجهُ مزيلاً عن المؤمنين الحرج في أزواج أدعيائهم

وأما من جهةِ السُّنَّةِ، فما رُوِيَ أنَّ الصحابةَ، رضى الله عنهم خلعوا نعالهم في الصلاة، لما خلع نعله، ففهموا وجوبَ المتابعةِ له في فعله. والنبيُّ عليه السلامُ أقرَّهم على ذلك، ثم بين لهم علَّةَ انفرادِهِ بذلك. وأيضاً ما رُوِيَ عنه أنَّه أمرهم بفسخِ الحجِّ إلى العمرة، ولم يفسخ. فقالوا له « مالك أمرتنا بفسخِ الحجِّ ولم

تفسخ . « ففهموا أنَّ حكمهم حكمه . والنبي عليه السلام لم ينكر عليهم ، ولم يقل « لي حكمي ، ولكم حكمكم » بل أبدى عذراً يختص به . وأيضاً ما روى عنه عليه السلام ، أنَّه نهى الصحابة عن الوصال في الصوم ، وواصل . فقالوا له « نهيتنا عن الوصال ، وواصلت » فقال « لست كأحدكم ، إني أظلُّ عند ربي يطعمني ويستقيني » فأقرَّهم على ما فهموه من مشاركتهم له في الحكم ، واعتذر بعذرٍ يختص به . وأيضاً ما روى عنه أنَّه لما سأله أم سلمة عن قبلة الصائم ، فقال لها « لِمَ لَمْ تقولي لهم إني أقبل وأنا صائم » ولو لم يكن مُتبعاً في أفعاله ، لما كان لذلك معنى . وأيضاً ما روى عنه أنَّه ، لما سأله أم سلمة عن بل الشعر في الاغتسال ، قال « أمّا أنا فيكفيني أن أحثو على رأسي ثلاث حثياتٍ من ماء » وكان ذلك جواباً لها . ولولا أنَّه مُتَّبِعٌ في فعله ، لما كان جواباً لها . وأيضاً ما روى عنه أنَّه أمر الصحابة بالتحلل بالخلق والذبح ، فتوقفوا ، فشكا ذلك إلى أمّ سامة ، فأشارت إليه بأن يخرج ويخز ويحلق ؛ ففعل ذلك ، فذبحوا وحلقوا . ولولا أنَّه فعله مُتَّبِعٌ ، لما كان كذلك

وأمّا من جهة الإجماع فما روى عن الصحابة أنَّهم ، لما اختلفوا في الغسل من غير إنزال ، أنفذ عمر إلى عائشة ، رضى الله عنها ،

وسألها عن ذلك ، فقالت « فعلته أنا ورسول الله ، واغتسلنا »
فأخذَ عمرُ والناسُ بذلك . ولولا أن فعله مُتَّبَعٌ ، لما ساغ ذلك .
وأيضاً ما روى عن عمر ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، أَنَّهُ كَانَ يَقْبِلُ الْحِجَرَ
الأسود ، ويقول « إني أعلمُ أَنَّكَ حَجَرٌ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ ،
ولولا اني رأيتُ رسولَ الله يَقْبَلُكَ ، لما قَبَّلْتُكَ » وكان ذلك
شائعاً فيما بين الصحابة من غير تكبير ؛ فكان إجماعاً على اتباعه
في فعله .

وأما من جهة العقول ، فمن خمسة أوجه :

الأوّل هو أن فعله احتمل ان يكون موجباً للفعل علينا ،
واحتمل أن لا يكون موجباً . والحمل على الإيجاب أولى لما فيه
من الأمن والتحرُّز عن ترك الواجب . ولذلك فَإِنَّهُ لَوْ نَسِيَ صَلَاةً
من خمس صلواتٍ من يوم ، فَإِنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ إِعَادَةُ الْكُلِّ حَدَرًا
من الإخلال بالواجب . وكذلك مَنْ طَلَّقَ وَاحِدَةً مِنْ نِسَائِهِ ، ثُمَّ
انسيها ، فَإِنَّهُ يَحْرَمُ عَلَيْهِ جَمِيعُهُنَّ نَظَرًا إِلَى الْإِحْتِيَاظِ

الثاني أَنَّ النبوّة من الرتب العلية ، والأوصاف السنية ، ولا
يخفى أَنَّ مُتَابَعَةَ الْعَظِيمِ فِي أَعْمَالِهِ ، مِنْ أَتَمِّ الْأُمُورِ فِي تَعْظِيمِهِ
وَإِجْلَالِهِ ، وَأَنْ عَدَمَ مُتَابَعَتِهِ فِي أَعْمَالِهِ بِأَنْ صَلَّى ، وَهُمْ جُلُوسٌ ، أَوْ
قَامَ يَطُوفٌ ، وَهُمْ يَتَسَاءَرُونَ ، مِنْ أَعْظَمِ الْأُمُورِ فِي إِسْقَاطِ

حرمته، والإخلال بمعظمته، وهو حرامٌ مُمتنعٌ
الثالث أن أفعاله عليه السلام قائمة مقام أقواله في بيان
المجمل، وتخصيص العموم، وتقييد المطلق من الكتاب والسنة،
فكان فعله محمولاً على الوجوب كالقول

الرابع أن ما فعله النبي عليه السلام يجب أن يكون حقاً
وصواباً، وترك الحق والصواب يكون خطأ وباطلاً، وهو ممتنعٌ
الخامس أن فعله احتمل أن يكون واجباً، واحتمل أن
لا يكون واجباً. واحتمال كونه واجباً أظهر من احتمال كونه ليس
بواجب، لأن الظاهر من النبي عليه السلام أنه لا يختار لنفسه
سوى الأكل والأفضل والواجب أكل مما ليس بواجب، وإذا
كان واجباً، فيجب اعتقاد مشاركة الأمة له فيه، لما قرئتموه في
طريقكم. وأما شبه القائلين بالندب فنقلية وعقلية أيضاً
أما النقلية، فقوله تعالى «لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ
حسنة» جعل التأسي به حسنة، وأدنى درجات الحسنة المندوب
فكان محمولاً عليه، وما زاد فهو مشكوك فيه

وأما العقلية، فهو أن فعله، وإن احتمل أن يكون معصية،
إلا أنه خلاف الظاهر، والظاهر من فعله أنه لا يكون إلا
حسنة، والحسنة لا تخرج عن الواجب والمندوب، وحمله على فعل
المندوب أولى لوجهين

الأول أن غالب أفعال النبي عليه السلام كانت هي المندوبات
الثاني أن كل واجب مندوب وزيادة ، وليس كل مندوب
واجباً . فكان فعل المندوب لعمومه أغلب ، ويلزم من ذلك
مشاركة أمته له فيه لما ذكرتموه في طريقكم
وأما شبهة القائلين بالإباحة ، فهي أن الأصل في الأفعال
كلها إنما هو الإباحة ، ورفع الحرج عن الفعل ، والترك ، إلا
ما دلّ الدليل على تغييره . والأصل عدم المعير
وأما شبهة القائلين بالوقف ، فإنهم قالو : فعله ، عليه السلام ،
متدرّد بين أن يكون خاصاً به ، وبين أن لا يكون خاصاً به .
وما ليس خاصاً به متدرّد بين الواجب والمندوب والمباح والفعل
لا صيغة له ليدلّ على البعض دون البعض وليس البعض أولى
من البعض ، فلزم الوقف الى أن يقوم الدليل على التعيين
والجواب عن شبهة القائلين بالوجوب : أمّا عن الآية الأولى ،
فلا نسلم أن قوله « فاتبعوه » يدلّ على الوجوب ، وإن سلمنا ذلك
ولكنّ قوله « فاتبعوه » صريح في اتباع شخص النبي عليه
السلام ، وهو غير مراد . فلا بدّ من إضمار المتابعة في أقواله
وأفعاله . والإضمار على خلاف الأصل ، فتمتنع الزيادة فيه من
غير حاجة . وقد أمكن دفع الضرورة بإضمار أحد الأمرين .

وليس إضمار المتابعة في الفعل أولى من القول ، بل إضمار المتابعة في القول أولى ، لكونه متفقاً عليه ، ومختلفاً في الفعل . كيف وإن المتابعة في الفعل إنما يتحقق وجوبها ، أن لو علم كون الفعل المتبع واجباً ، وإلا فبتقدير أن يكون غير واجب ، فتابعة ما ليس بواجب لا تكون واجبة ، ولم يتحقق كون فعله واجباً ، فلا تكون متابعته واجبة .

وعن الآية الثانية ، أن يقال اسم الأمر ، وإن أُطلق على الفعل والقول المخصوص ، لكنه يجب اعتقاد كونه حقيقة في أمر مشترك بينهما ، وهو الشأن والصفة نفيًا للتجاوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما على خلاف الأصل . وعند ذلك فلفظ الأمر المحذر من مخالفته يكون مطلقاً . والمطلق إذا عمل به في صورة فقد خرج عن كونه حجة ضرورة توفية العمل بدلالته . وقد عمل به في القول المخصوص ، فلا يبقى حجة في الفعل سلمنا أنه غير متواطئ ، ولكنه يجمع على كونه حقيقة في القول المخصوص ، ومختلف في الفعل ؛ فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه . أولاً سلمنا أنه حقيقة في الفعل ، لكنه يكون مشتركاً ، وعند ذلك ، إن قيل بأن اللفظ المشترك يمنع حمله على جميع مدلولاته ، فليس حمله على التحذير من مخالفة الأمر الأحكام (٣٣)

بمعنى الفعل أولى من القول ؛ وإن قيل بحمل اللفظ المشتركِ على جميع محامله ، فالتحذيرُ عن مخالفة الأمر يتوقفُ على كون المحذَر منه واجباً لاستحالة التحذير من ترك ما ليس واجباً . وعند ذلك ، فالقولُ بالتحذير من مخالفة الفعل يستدعي وجوب ذلك الفعل ؛ ووجوبه ، إذا كان لا يُعرف إلا من التحذير ، كان دوراً . كيف وإنه قد تقدّم في الآية ذكرُ دعاء الرسول بقوله « لَا تَجْمَعُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا » والمراد بالدعاء إنما هو القول . فكان الأمرُ المذكورُ بعده عائداً إلى قوله . ثم قد أمكن عوذ الضمير في أمره إلى الله تعالى ، إذ هو أقربُ مذكورٍ ، حيث قال بعد ذكر الرسول « قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا » فكان عودُهُ إليه أولى

وعن الآية الثالثة بمنع دلالة الأمر على الوجوب ، وإن سلمنا ذلك . ولكن إنما يكون أخذُ ما أتانا به واجباً ، إذا كان ما أتى به واجباً . وأما إذا لم يكن واجباً ، فأخذُه لا يكون واجباً ، فإن القولَ بوجوب فعلٍ لا يكون واجباً تناقضٌ في اللفظ والمعنى . وعند ذلك ، فيتوقفُ دلالة الآية على الوجوب على كون الفعل المأتي به واجباً ، ووجوبه إذا توقفَ على دلالة الآية على وجوبه كان دوراً . كيف وإن في الآية ما يدلُّ على أن المراد بوجوب

أَخَذِهِ إِنَّمَا هُوَ الْأَمْرُ بِمَعْنَى الْقَوْلِ حَيْثُ إِنَّهُ قَابِلُهُ بِالنَّهْيِ بِقَوْلِهِ
« وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاتَّقُوا » وَالنَّهْيُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْقَوْلِ . وَكَذَلِكَ
الْأَمْرُ الْمَقَابِلُ لَهُ

وَعَنِ الْآيَةِ الرَّابِعَةِ مِنْ وَجْهَيْنِ :

الْأَوَّلُ : إِنَّمَا نَقُولُ الْمُرَادُ بِالتَّأْسِي بِهِ فِي فِعْلِهِ أَنْ نَسْتَخِيرَ
لأنفسنا ما استخارَهُ لنفسه ؛ وَأَنْ لَا نَعْتَرِضَ عَلَيْهِ فِيمَا يَفْعَلُهُ أَوْ
مَعْنَى آخَرٍ . الْأَوَّلُ مُسَلِّمٌ ؛ وَلَكِنْ لَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ
مَا اسْتَخَارَهُ لِنَفْسِهِ وَاجِبًا حَتَّى يَكُونَ مَا نَسْتَخِيرُهُ نَحْنُ لِأَنْفُسِنَا
وَاجِبًا . وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ

الْوَجْهَ الثَّانِي أَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّأْسِي بِهِ فِي فِعْلِهِ أَنْ نَوْقَعَ الْفِعْلَ عَلَى
الْوَجْهِ الَّذِي أَوْقَعَهُ هُوَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، حَتَّى أَنَّهُ لَوْ صَلَّى وَاجِبًا ، وَصَلِينَا
مُتَنَفِّلِينَ ، أَوْ بِالْعَكْسِ ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَكُونُ تَأْسِيًا بِهِ . وَلَمْ يَثْبُتْ
كَوْنُ مَا فَعَلَهُ وَاجِبًا حَتَّى يَكُونَ مَا نَفْعَلُهُ نَحْنُ وَاجِبًا

وَعَلَى هَذَيْنِ الْجَوَابَيْنِ يُخْرَجُ الْجَوَابُ عَنِ الْآيَةِ الْخَامِسَةِ

وَعَنِ الْآيَةِ السَّادِسَةِ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الطَّاعَةِ إِنَّمَا هُوَ امْتِثَالُ
أَمْرِهِ وَمُتَابَعَتُهُ فِي فِعْلِهِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي فَعَلَهُ ، إِنْ كَانَ وَاجِبًا
فَوَاجِبًا ، وَإِنْ كَانَ نَدْبًا فَنَدْبًا . وَنَحْنُ نَقُولُ بِهِ ؛ وَلَمْ يَثْبُتْ أَنَّ
مَا فَعَلَهُ وَاجِبٌ ، حَتَّى تَكُونَ مُتَابَعَتُنَا لَهُ فِيهِ وَاجِبَةً

وعن الآية السابعة إِنَّ غَايَتَهَا الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ حَكَمَ أُمَّتِهِ
مُسَاوٍ لِحَكْمِهِ فِي الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ وَالْإِبَاحَةِ ، وَلَا يَنْزِمُ مِنْ ذَلِكَ
أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَا فَعَلَهُ وَاجِبًا لِيَكُونَ فَعَلْنَاهُ وَاجِبًا

وعن الخبر الأول من السُّنَّةِ من وجهين : الأول أَنَّ ذَلِكَ
لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ فَعَلُوا ذَلِكَ بِجَهَةِ الْوُجُوبِ ، بَلْ لَعَلَّهُمْ رَأَوْا مُتَابَعَتَهُ
فِي خَلْعِ النِّعْلِ مُبَالَغَةً فِي مُوَافَقَتِهِ . وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْخَلْعَ
بِطَرِيقِ الْمُتَابَعَةِ لَهُ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا لِإِنْكَارِهِ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ ، وَقَوْلُهُ
« لَيْمَ خَلَعْتُمْ نِعَالَكُمْ » وَلَوْ كَانَتْ مُتَابَعَتُهُ فِي فَعْلِهِ وَاجِبَةً عَلَى
الْإِطْلَاقِ ، لَمَا أَنْكَرَ ذَلِكَ . الْوَجْهُ الثَّانِي أَنَّهُ وَإِنْ ظَنُّوا وَجُوبَ
الْمُتَابَعَةِ ، لَكِنْ لَا مِنَ الْفِعْلِ ، بَلْ لِقِيَامِ دَلِيلٍ أَوْجَبَ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ
وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ : الْأَوَّلُ أَنَّهُ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، كَانَ قَدْ قَالَ لَهُمْ
« صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي » فَفَهِمُوا أَنَّ صَلَاتَهُ بَيَانٌ لصلَاتِهِمْ ،
فَلَمَّا رَأَوْهُ قَدْ خَلَعَ نِعْلَهُ ، تَابَعُوهُ فِيهِ ، لظَنِّهِمْ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ هَيْئَاتِ
الصلَاةِ . الثَّانِي أَنََّّهُمْ كَانُوا مَأْمُورِينَ بِأَخْذِ زِينَتِهِمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ
بِقَوْلِهِ تَعَالَى « خذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ » فَلَمَّا رَأَوْهُ قَدْ
خَلَعَ نِعْلَهُ ، ظَنُّوا وَجُوبَهُ ، وَأَنَّهُ لَا يَتْرُكُ الْأَمْرَ الْمَسْنُونِ الْمَأْمُورَ
إِلَّا لِوَاجِبٍ . وَنَحْنُ لَا نَنْكَرُ وَجُوبَ الْمُتَابَعَةِ عِنْدَ قِيَامِ الدَّلِيلِ
وَعَنْ الْخَبَرِ الثَّانِي ، أَنَّ فَهْمَهُمْ لَوْجُوبِ مُتَابَعَتِهِ فِي أَفْعَالِ الْحُجِّ

إنما كان مستنداً إلى قوله عليه السلام « خذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ »
لا إلى فعله.

وعن الخبر الثالث ، أن الوصالَ للنبي عليه السلام لم يكن
واجباً عليه ، بل غايته أنه كان مباحاً له . ووجوبُ المتابعة فيما
أصله غير واجبٍ مُمتنع ، كما سبق ؛ بل ظنهم إنما كان مشاركتُهُ
في إباحة الوصال . ونحن نقول به ، وهذا هو الجواب عن
الخبر الرابع

وعن الخبر الخامس أنه لا دلالة له على وجوب ، بل الشعر
في حقه عليه السلام ، ولا حقٍ غيره . ولعله أراد بذلك الكفاية
في الكمال ، لا في الوجوب ، بل وجوب البلى إنما هو مُستفادٌ
من قوله عليه السلام « بلوا الشعرَ واتَّقوا البُشرَةَ »

وعن الخبر السادس من وجهين : الأول أن فعله وقع بياناً
لقوله عليه السلام « خذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » ولا نزاع في وجوب
اتباع فعله ، إذا ورد بياناً لخطابٍ سابقٍ ، بل وهو أبلغ من
دلالة القول المجرد عن الفعل ، لكون الفعل يُنبئ عن المقصود
عياناً ، بخلاف القول ، فإنه لا يدلُّ عليه عياناً . الثاني أن وجوب
التحلُّ وقع مُستفاداً من أمر النبي عليه السلام لهم بذلك . غير
أنهم كانوا يرتقبون إنجاز ما وعدهم الله به من الفتح والظهور على

فُرِيشَ فِي تِلْكَ السَّنَةِ ، وَأَنْ يَنْسَخَ اللَّهُ عَنْهُمْ الْأَمْرَ بِالتَّحْلُلِ وَأَدَاءِ مَا كَانُوا فِيهِ مِنَ الْحَجِّ . فَلَمَّا تَحَلَّلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، آيَسُوا مِنْ ذَلِكَ فَتَحَلَّلُوا . وَعَنِ الْاِخْتِجَاجِ بِالْاِجْمَاعِ الْأَوَّلِ لَا نَسْلَمُ أَنَّ وَجُوبَ الْغَسْلِ مِنَ التَّقَاءِ الْخَتَانَيْنِ كَانَ مُسْتَفَادًا مِنْ فِعْلِ رَسُولِ اللَّهِ ، بَلْ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ « إِذَا التَّقَى الْخَتَانَانِ ، وَجِبَ الْغَسْلُ » وَسُؤَالِ عُمَرَ لِعَائِشَةَ إِنَّمَا كَانَ لِيَعْلَمَ أَنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ هَلْ وَقَعَ مُوَافَقًا لِأَمْرِهِ ، أَمْ لَا . وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ تَقْبِيلَ عُمَرَ الْحَجَرَ إِنَّمَا كَانَ مُسْتَفَادًا مِنْ فِعْلِ رَسُولِ اللَّهِ الْمُبِينِ لِقَوْلِهِ « خَذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » كَيْفَ وَأَنَّ تَقْبِيلَ الْحَجَرِ غَيْرُ وَاجِبٍ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَلَا عَلَى غَيْرِهِ ، بَلْ غَايَتُهُ أَنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَدُلُّ عَلَى تَرْجِيحِ فِعْلِهِ عَلَى تَرْكِهِ مِنْ غَيْرِ وَجُوبٍ . وَذَلِكَ مِمَّا لَا تُنْكِرُهُ ، وَلَا تُنْكِرُ مُشَارَكَةَ الْأُمَّةِ لَهُ فِي ذَلِكَ

وعن الشبهة الأولى من المعقول ، فقد قيل في دفعها إن الاحتياط إنما يمكن أن يقال به إذا خلا عن احتمال الضرر قطعاً ، وفيما نحن فيه يحتمل أن يكون الفعل حراماً على الأمة ، وهو غير صحيح ؛ فإنه لو غمَّ الهلال ليلة الثلاثين من رمضان ، فإنه يحتمل أن يكون يوم الثلاثين منه يوم العيد ، واحتمل أن لا يكون يوم العيد . ومع ذلك يجب صومته احتياطاً للواجب ،

وإن احتُمِلَ أن يكونَ حراماً لكونه من يوم العيد
والحقُّ في ذلك أن يُقالَ إِنَّمَا يكونُ الاحتياطُ أولى لما ثبت
وجوبُهُ، كالصلاةِ الفائتةِ من صلواتِ يومٍ وليلةٍ، أو كان الأصلُ
وجوبه، كما في صومِ يومِ الثلاثين من رمضان، إذا كانت ليلةُ
مَغِيَمَةٍ. وأمّا ما عساهُ أن يكونَ واجباً وغيرَ واجبٍ، فلا.
وما نحن فيه كذلك، حيث لم يتحقّق فيه وجوبُ الفعل، ولا
الأصل وجوبه

وعن الشبهة الثانية لا نُسلمُ أن الإتيانَ بمثل ما يفعله العظيمُ
يكونُ تعظيماً له، وأن تركهُ يكونُ إهانةً له وحطاً من قدره،
بل ربّما كان تعاطي الأدنى لمساواتِهِ الأعلى في فعله حطاً من
منزلته، وغضاً من منصبه. ولهذا، يقبُح من العبد الجالسُ على
سرير سيِّده في مرتبته، والركوبُ على مركبه؛ ولو فعلَ ذلك،
استحقَّ اللومَ والتوبيخَ. ثمَّ لو كانت مُتَابَعَةُ النَّبِيِّ في أفعاله
مُوجِبَةً لتعظيمه، وتركُ المُتَابَعَةِ مُوجِبَةً لإهانته، لوجب مُتَابَعَتُهُ
عندما إذا تركَ بعضَ ما تعبَّدنا به من العبادات، ولم يعلم سبب
تركه، وهو خلافُ الإجماع

وعن الشبهة الثالثة انه لا يلزمُ من كونِ الفعلِ بياناً للقولِ
أن يكونَ مُوجِباً لما يُوجِبُهُ القولُ. ولهذا، فإنَّ الخطابَ القوليَّ

يستدعي وجوبَ الجواب ، ولا كذلك الفعل

وعن الشبهة الرابعة أنَّ فعلَ النبي عليه السلام ، وإن كان حقاً وصواباً بالنسبة إليه ، فلا يلزمُ أن يكونَ حقاً وصواباً بالنسبة إلى أمته . إلا أن يكونَ فعلُهُ ممَّا يُوجبُ مشاركتهم له في ذلك الفعل . وهو محلُّ النزاع

وعن الشبهة الخامسة إِنَّهُ وإن كان فعلُ الواجب أفضلَ ممَّا ليس بواجبٍ ، فلا يلزمُ أن يكونَ كلُّ ما يفعله النبي عليه السلام واجباً . ولهذا ، فإنَّ فعلَهُ للمندوبات كان أغلبَ من فعلِهِ للواجبات ، بل فعلُهُ للمباحات كان أغلبَ من فعلِهِ للمندوبات . وعند ذلك فليس حملُ فعلِهِ على النادر من أفعاله أولى من حملِهِ على الغالب منها وعن شبه القائلين بالندب

أما الآية ، فجوابُها مثل ما سبق في الاحتجاج بها على الوجوب وأما الشبهة العقلية ، فلا نسلمُ أنَّ غالبَ فعلِهِ المندوبات ، بل المباح . ولا نسلمُ أنَّ المندوبَ داخلٌ في الواجب على ما سبق تقريرُهُ

وأما شبهة الإباحة ، فنحن قائلون بها في كلِّ فعلٍ لم يظهر من النبي عليه السلام قصدُ التقرب به ؛ وأما ما ظهر معه قصدُ التقرب به ، فيمتنع أن يكونَ مباحاً بمعنى نفى الحرج عن فعلِهِ

وتركه . فإنَّ مثلَ ذلك لا يُتَقَرَّبُ به . وذلك ممَّا يجبُ حملهُ على ترجيحِ جانبِ الفعلِ على الترك ، على ما قرَّرناه وأما الواقفية ، فإنَّ أرادوا بالوقف أنَّنا لا نَحْكُمُ بإيجابٍ ولا نَدبٍ إلَّا أن يقومَ الدليلُ على ذلك ، فهو الحقُّ ، وهو عينُ ما قرَّرناه . وإنَّ أرادوا به أنَّ الثابتَ أحدُ هذه الأمور ، لكنَّا لا نعرفه بعينه خطأ . فإنَّ ذلك يستدعى دليلاً ، وقد بينَّا أنَّه لا دلالة للفعل على شيءٍ سوى ترجيحِ الفعلِ على الترك ، عند ما إذا ظهرَ من النبيِّ عليه السلامُ قصدُ التقربِ بفعله ، أو نفي الحرجِ مطلقاً ، عند ما إذا لم يظهرْ منه قصدُ القربةِ . والأصلُ عدمُ دليلٍ سوى الفعل . والله أعلم

المسألة الثانية

إذا فعلَ النبيُّ عليه السلامُ فعلاً ، ولم يكن بياناً لخطابٍ سابقٍ ، ولا قامَ الدليلُ على أنَّه من خواصِّه ، وعُلِّمَتْ لنا صفتُهُ من الوجوبِ أو الندبِ أو الإباحةِ ، إمَّا بنصِّه ، عليه السلامُ ، على ذلك وتعريفه لنا ، أو بغير ذلك من الأدلَّةِ ، فعظمُ الأئمةِ من الفقهاءِ والمتكلمينَ مُتَّفِقُونَ على أنَّنا متعبدون بالتأسيِّ به في فعله ، واجباً كان أو مندوباً أو مباحاً . ومنهم من منع من ذلك

(٣٤) الأحكام

مطلقاً، ومنهم من فصل، كأبي علي ابن خلاد، وقال بالتأسي في
المبادات دون غيرها. والمختار إنما هو المذهب الجمهوري.
ودليله النص والإجماع

أما النص، فقوله تعالى « فلما قضى زيد منها وطراً،
زوَّجناكها، لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج
أدعيائهم إذا قضوا منهنَّ وطراً » ولولا أنه متأسي به في فعله
ومتبعاً، لما كان الآية معنى. وهذا من أقوى ما يستدل به ههنا.
وأيضاً قوله تعالى « قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي »
ووجه الاستدلال به أنه جعل المتابعة له لازمة من محبة الله
الواجبة. فلو لم تكن المتابعة له لازمة لزم من عدمها عدم المحبة
الواجبة؛ وذلك حرام بالإجماع. وأيضاً قوله تعالى « لقد كان
لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم
الآخر » ووجه الاحتجاج به أنه جعل التأسي بالنبي، عليه السلام،
من لوازم رجاء الله تعالى واليوم الآخر. ويلزم من عدم التأسي
عدم الملزوم، وهو الرجاء لله واليوم الآخر. وذلك كفر. والمتابعة
والتأسي في الفعل على ما بيناه في المقدمة هو أن يفعل مثل ما
فعل على الوجه الذي فعل من أجل أنه فعل

وأما الإجماع فهو أن الصحابة كانوا مجتمعين على الرجوع الى

إفعاله ، كرجوعهم إلى تزويجه لميمونة ، وهو حرام ، وفي تقييله ،
عليه السلام للحجر الأسود ، وجواز تقييله ، وهو صائم إلى
غير ذلك من الوقائع الكثيرة التي لا تُحصى

فإن قيل : أمّا الآية الأولى ، وإن دلت على التأسي به
والمُتَابَعَةِ في التزويج من إزواج الأعداء إذا قضاوا منهن وطراً ،
فليس فيها ما يدلُّ على التأسي والمُتَابَعَةِ في كلِّ فعلٍ . وأمّا
الأخيرتان ، فلا نُسلِّمُ عمومَ دلالتها على المُتَابَعَةِ والتأسي في كلِّ
شئٍ ، إذ لا عمومَ لهما في ذلك . ولهذا فإنّه يحسنُ أن يقال « لك »
في فلان أسوةٌ في كلِّ شئٍ » ويقال « لك في فلان أسوةٌ حسنةٌ »
في هذا الشئ دون غيره « ولو كان لفظ (الاسوة) عامّاً في كلِّ
شئٍ ، لكان قوله (في كلِّ شئٍ) تكراراً ، وقوله (في هذا
الشئ دون غيره) مناقضةٌ ؛ بل غايتهما الدلالةُ على المُتَابَعَةِ
والتأسي في بعضِ الأشياء . ونحن قائلون بذلك في اتباع أقواله
والتأسي بما دلَّ الدليلُ القوليُّ على التأسي به في أفعاله ، كقوله
« صلوا كما رأيتموني أصلي » و « خذوا عني مناسككم » ونحوه
وأمّا ما ذكرتموه من الإجماع ، فلا نُسلِّمُ أن المستند فيما كانوا
يفعلونه التأسي بالنبي في فعله . وإنما كان مُستندهم في ذلك غيره ،
أمّا فيما كان مُباحاً ، فالبقاء على الأصل ، أمّا فيما كان واجباً أو

مندوباً فالأقوال الدالة على ذلك

والجواب : عن الاعتراض على الآية الأولى ، أن الآية ليس فيها دلالة على خصوص متابعة المؤمنين للنبي ، عليه السلام ، في ذلك . ولولا أن التأسي بالنبي ، عليه السلام ، في جميع أفعاله لازم ، لما فهم المؤمنون من إباحة ذلك للنبي عليه السلام إباحة ذلك لهم ، ولا يمكن أن يقال بأن فهم الإباحة إنما كان مستنداً إلى الإباحة الأصلية ؛ وإلا ، لما كان لتعليل تزويج النبي عليه السلام ، بنى الحرج عن المؤمنين معنى ، لكونه مدفوعاً بغيره وعن الاعتراض الثاني على الآيتين الأخريين ، أن مقصودهما إنما هو بيان كون النبي ، عليه السلام ، أسوة لنا ومتبعا ، إظهاراً لشرفه ، وإبانةً لخطره . وذلك إنما يكون في شيء واحد ، أو في جميع الأشياء . فان كان في شيء واحد ، فإما أن يكون معينا أو مبهما : القول بالتعيين مُمتنع لعدم دلالة اللفظ عليه ؛ والقول بالإبهام مُمتنع ، لأنه على خلاف الغالب من خطاب الشرع ، ولكونه أبعد عن إظهار شرف النبي ، عليه السلام . فلم يبق إلا أن يكون في جميع الأشياء . وإذا قال « لك أسوة في فلان في جميع الأشياء » فهو مفيد للتأكيّد ، وليس تكرارا . خليا عن الفائدة وإذا قال « لك أسوة في فلان في هذا الشيء دون غيره » فلا يكون

مناقضة، لأنَّ العموم إنما هو مستفاد من التَّأْنِي والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق، بل الكلُّ جملةٌ واحدةٌ مفيدةٌ لشيءٍ مُعَيَّن وأماً ما ذكره على الإجماع، فهو خلافُ المشهورِ المأثور عنهم عند اتِّفاقهم بعد اختلافهم من التَّمسُّك بأفعالِ النَّبيِّ، عليه السلام، والرجوع إليها وسؤال زوجاته، والبحث عن أفعاله في ذلك، وسكون أنفسهم إليها، والاعتماد عليها، واحتجاج بعضهم على بعض بها. ولو كان ثَمَّ دليلٌ يدلُّ على المتابعة والتَّأْنِي غيرُ النظر إلى أفعاله، لبادروا إليه من غير توقُّفٍ على البحث عن فعله، عليه السلام؛ وعلى ما ذكرناه في فعله، يكونُ الحكمُ في تركه.

المسألة الثالثة

إذا فعلَ واحدٌ بين يدي النَّبيِّ، عليه السلام، فعلاً أو في عصره، وهو عالمٌ بهِ قادرٌ على إنكاره، فسكت عنه وقرَّره عليه من غير تكبير عليه، فلا يخلو إماماً أن يكون النَّبيُّ عليه السلام، قد عرفَ قبَّحَ ذلك الفعل وتحريمه من قبل، أو لم يكن كذلك. فإن كان الأوَّل، فإمّا أن يكون قد علمَ إصرارَ ذلك الفاعلِ على فعله، وعلم من النَّبيِّ، عليه السلام، الإصرار على قبَّح ذلك

الفعل وتحريمه، باختلاف أهل النزمة الى كنائسهم، أو لم يكن كذلك. فإن كان الأول، فالسكوتُ عنه لا يدلُّ على جوازه وإباحته إجماعاً، ولا يوهم كونه منسوخاً. وإن كان الثاني، فالسكوتُ عنه وتقريرُهُ له من غير إنكارٍ يدلُّ على نسخه عن ذلك الشخص. وإلا لما ساغ السكوتُ حتى لا يُتَوَهَّم أنه منسوخٌ عنه، فيقع في المحذور، وفيه تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة، وهو غيرُ جائزٍ بالإجماع، إلا على رأى من يُجوزُ التكليف بما لا يطاق

وأماً، إن لم يكن النبيُّ عليه السلام قد سبقَ منه النهيُّ عن ذلك الفعل، ولا عرفَ تحريمه، فسكوته عن فاعله وتقريرُهُ له عليه، ولا سيما إن وجد منه استبشارٌ وثناؤه على الفاعل، فإنه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه. وذلك لأنه لو لم يكن فعله جائزاً لكان تقريرُهُ له عليه، مع القدرة على إنكاره، وكان استبشاره وثناؤه عليه حراماً على النبيِّ عليه السلام. وهو وإن كان من الصغائر الجائزة على النبيِّ، عليه السلام، عند قومٍ، إلا أنه في غاية البعد، لا سيما فيما يتعلقُ ببيان الأحكام الشرعية. وإذا كان كذلك، فالإنكارُ هو الغالبُ. حيثُ لم يُوجد ذلك منه دلٌّ على الجوازِ غالباً

فان قيل : يَحْتَمِلُ أَنَّهُ لَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ : إِمَّا لِعَامِهِ بِأَنَّهُ لَمْ يَبْلُغْهُ
التَّحْرِيمُ ، فَلَمْ يَكُنِ الْفَعْلُ عَلَيْهِ حَرَامًا إِذْ ذَاكَ ، أَوْ لِأَنَّهُ عِلْمٌ بِلَوْغِ
التَّحْرِيمِ إِلَيْهِ ، وَلَمْ يَنْجِعْ فِيهِ وَأَصْرًا عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ ، أَوْ لِأَنَّهُ مَنَعُهُ
مَانِعٌ مِنَ الْإِنْكَارِ

قلنا : عَدَمُ بِلَوْغِ التَّحْرِيمِ إِلَيْهِ غَيْرُ مَانِعٍ مِنَ الْإِنْكَارِ وَالْإِعْلَامِ
بِأَنَّ ذَلِكَ الْفَعْلَ حَرَامٌ بَلِ الْإِعْلَامُ بِالتَّحْرِيمِ وَاجِبٌ ، حَتَّى لَا يَعُودَ
إِلَيْهِ ثَانِيًا ، وَإِلَّا كَانَ السَّكُوتُ مِمَّا يُؤْهِمُ : إِمَّا عَدَمَ دُخُولِهِ فِي عَمُومِ
التَّحْرِيمِ ، أَوْ النَّسْخَ . وَأَمَّا ، إِذَا عِلْمُ ذَلِكَ الشَّخْصِ التَّحْرِيمَ ،
وَأَصْرًا عَلَى فَعْلِهِ مَعَ كَوْنِهِ مُسَامًا مُتَّبِعًا لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَلَا بُدَّ
مِنْ تَجْدِيدِ الْإِنْكَارِ ، حَتَّى لَا يَتَوَهَّمَ نَسْخُهُ . وَلَا يَلْزَمُ عَلَى هَذَا
تَجْدِيدُ الْإِنْكَارِ عَلَى اخْتِلَافِ أَهْلِ النِّمَّةِ إِلَى كُنَائِسِهِمْ ، إِذْ هُمْ
غَيْرُ مُتَّبِعِينَ لَهُ ، وَلَا يَعْتَقِدُونَ تَحْرِيمَ ذَلِكَ ، حَتَّى يُقَالَ : يُتَوَهَّمُ
نَسْخُ ذَلِكَ بِسَكُوتِ النَّبِيِّ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، عَنِ الْإِنْكَارِ عَلَيْهِمْ
وَمَا ذَكَرُوهُ مِنْ اِحْتِمَالِ الْمَانِعِ ، وَإِنْ كَانَ قَائِمًا عَقْلًا ، غَيْرَ أَنَّ
الْأَصْلَ عَدَمُهُ ، وَهُوَ فِي غَايَةِ الْبُعْدِ ، وَلَا سِيَّمَا بَعْدَ ظُهُورِ شَوْكَتِهِ
وَاسْتِيلَايِهِ وَقَهْرِهِ لِمَنْ سِوَاهُ

المسألة الرابعة

لا يُتَصَوَّرُ التعارضُ بينَ أفعالِ رسولِ اللهِ ، بحيثَ يكونُ
الْبَعْضُ منها ناسِخًا للآخر ، أو مُخَصَّصًا لَهُ ؛ وذلكَ لأنَّهُما إمَّا من
قبيلِ المتماثلين ، كفعلِ صلاةِ الظهرِ مثلاً في وقتينِ متماثلينِ أو
في وقتينِ مختلفين ، وإمَّا من قبيلِ المختلفين
والفعلانِ المختلفانِ إمَّا أنَّ يُتَصَوَّرَ اجتماعُهُما ، كالصَّومِ
والصلاةِ ، أو لا يُتَصَوَّرُ اجتماعُهُما
وما لا يُتَصَوَّرُ اجتماعُهُما : إمَّا أن لا تتناقضَ أحكامُهُما ،
كصلاةِ الظهرِ والعصرِ مثلاً ، أو تتناقضَ ، كما لو صامَ في وقتٍ
مُعَيَّنٍ ، وأكلَ في مثلِ ذلكِ الوقتِ
فإن كان من القسمِ الأوَّلِ ، أو الثاني ، أو الثالثِ ، فلا خفاءَ
بعدمِ التعارضِ بينهما ، لا إمكانَ الجمعِ
وإن كان من القسمِ الرابعِ ، فلا تعارضَ أيضاً ، إذ أمكنَ
أن يكونَ الفعلُ في وقتٍ واجباً أو مندوباً أو جائزاً ، وفي وقتٍ
آخرَ بخلافه ؛ ولا يَكُونُ أحدهما رافعاً ، ولا مُبْطِلًا لحكمِ
الآخرِ ، إذ لا عمومَ للفعليينِ ، ولا لأحدهما
نعم إن دلَّ الدليلُ على أنَّ ما فعلَهُ النبيُّ عليه السلامُ ، من

الصوم، كان يجب تكريره عليه في مثل ذلك الوقت أو دلّ الدليل
على لزوم وجوب تأسي أمته به في ذلك الوقت . فإذا ترك ذلك
الفعل في مثل ذلك الوقت بالتلبس بضدّه ، كالأكل مع الذكر
للصوم والقدرة عليه ، فإنّ أكله يدلّ على نسخ حكم ذلك الدليل
الدالّ على تكرار الصوم في حقّه ، لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدّم
لعدم اقتضائه للتكرار ، ورفع حكم وجد محال ؛ أو أنّه رأى بعض
الأمّة في مثل ذلك الوقت يأكل ، فأقرّه عليه ، ولم ينكر مع
الذكر للصوم والقدرة على الإنكار ، فإنّ ذلك يدلّ على نسخ حكم
ذلك الدليل المقتضى لتعميم الصوم على الأمّة في حقّ ذلك الشخص
أو تخصيصه ، لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه . وإن
قيل بنسخ فعل الرّسول وتخصيصه ، فلا يكون الّا بمعنى أنّه قد
زال التبعّد بمثله عن الرسول ، أو الواحد من الأمّة ، وذلك من
باب التجوّز والتوسّع لا أنّه حقيقة

المسألة الخامسة

إذا تعارض فعل النّبيّ وقوله ، فإنّما أن يكون فعله لم يدلّ
الدليل على تكرّره في حقّه ، ولا على تأسي الأمّة به فيه ، أو
دلّ . فإنّ كان الأول ، فقوله إيمان أن يكون خاصّاً به ، أو بنا ،
أو هو عامٌّ له ولنا

فإن كان خاصاً به، فإما أن يعلم تقدّم أحدهما، أو يجهل التاريخ
فإن علم تقدّم أحدهما، وتأخّر الآخر، فإما أن يكون المتقدم
هو الفعل، أو القول. فإن كان المتقدم هو الفعل، مثل أن يفعل
فعلًا في وقت، ويقول بعده، إما على الفور أو التراخي: لا يجوز
لى مثل هذا الفعل في مثل هذا الوقت، فلا تعارض بينهما،
لأن القول لم يرفع حكم ما تقدّم من الفعل في الماضي ولا في
المستقبل. لأنّ الفعل غير مقتضى للتكرار على ما وقع به الغرض،
وقد أمكن الجمع بين حكم القول والفعل؛ وإن كان المتقدم هو
القول مثل أن يقول: الفعل الفلاني واجبٌ علىّ في الوقت الفلاني،
ثمّ يتلبّس بضده في ذلك الوقت. فمن جوّز نسخ الحكم قبل
التمكّن من الامتثال، قال: إن الفعل ناسخٌ لحكم القول. ومن
لم يجوّز ذلك، منع كون الفعل رافعاً لحكم القول، وقال: لا يتصور
وجود مثل ذلك الفعل مع العمد، إن لم نجوّز على النبي، عليه
السلام. وإلّا فهو معصية

وأما إن كان قوله خاصاً بنا، فلا تعارض أيضاً لعدم اجتماعهما
في محلّ واحد من جهة واحدة

وأما إن كان قوله عاماً لنا وله، فإن كان الفعل متقدّماً، فلا
معارضة أيضاً بين قوله وفعله، أمّا بالنسبة إليه، عليه السلام

فاما تقدم فيما اذا كان قوله خاصاً به ؛ وأما الينا فلأن فعله غير متعلق بنا على ما وقع به الغرض . وإن كان القول هو المتقدم ، فالحكم في التعارض بين قوله وفعله بالنسبة اليه ، كما تقدم أيضاً فيما اذا كان قوله خاصاً به ، ولامعارضة بالنسبة الينا ، لعدم توارد قوله وفعله علينا على ما وقع به الغرض . هذا كله فيما اذا لم يدلّ الدليل على تكرّر ذلك الفعل في حقّه ، ولا تأسيّ الأمة به . وأما إن دلّ الدليل على تكرّره في حقّه ، وعلى تأسيّ الأمة به ، أو على تكرّره في حقّه ، دون تأسيّ الأمة به ، أو على تأسيّ الأمة به ، دون تكرّره في حقّه . فالحكم مختلف في هذه الصور فإن دلّ الدليل على تكرّره في حقّه ، وعلى تأسيّ الأمة به ، فلا يخالو قوله ، إمّا أن يكون خاصاً به ، أو بنا ، أو هو عامّ له ولنا : فإن كان قوله خاصاً به ، فإمّا أن يعلم تقدّم الفعل أو القول أو يجهل التاريخ : فإن علم تقدّم الفعل ، فالقول المتأخّر يكون ناسخاً لحكم الفعل في حقّه في المستقبل ، دون أمته ، لعدم تناول القول لهم . وإن كان القول هو المتقدم ، ففعله يكون ناسخاً لحكم القول في حقّه ، ان كان بعد التمسك من الامثال أو قبله ، على رأي من يجوزّه ، وموجباً للفعل على أمته . وأما إن جهل التاريخ ، فلا معارضة بين فعله وقوله بالنسبة الى الأمة لعدم تناول قوله لهم

وأما بالنسبة إليه ، فقد اختلف فيه : فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول ؛ ومنهم من قال بالعكس ؛ ومنهم من أوجب المعارضة والوقف الى حين قيام دليل التاريخ والمختار إنما هو العمل بالقول لوجوه أربعة :

الأول أن القول يدل بنفسه من غير واسطة . والفعل إنما يدل على الجواز بواسطة أن النبي عليه السلام لا يفعل المحرم ؛ وذلك مما يتوقف على الدلائل الغامضة البعيدة

الثاني أن القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس ، كالمعقولات الصرفة ، وعن المحسوس ؛ والفعل لا ينبئ عن غير محسوس ، فكانت دلالة القول أقوى وأتم

الثالث أن القول قابل للتأكيد بقول آخر ، ولا كذلك الفعل . فكان القول لذلك أولى

الرابع أن العمل بالقول ههنا مما يفضى الى نسخ مقتضى الفعل في حق النبي عليه السلام دون الأمة . والعمل بالفعل يفضى الى إبطال مقتضى القول بالكلية ؛ فكان الجمع بينهما ، ولو من وجه ، أولى

فإن قيل : بل الفعل أكد في الدلالة ، فإنه يبين به القول ، والمبين للشيء أكد في الدلالة من ذلك الشيء . ويبانه أن جبريل

عليه السلام ، يَبَيِّنُ للنَّبِيِّ عليه السلام كيفية الصلاة المأمور بها ،
وَيَبَيِّنُ موافقتها حيث صَلَّى به في اليومين ، وقال « يا محمد ، الوقتُ
ما بينَ هَذَيْنِ » والنَّبِيُّ ، عليه السلام ، يَبَيِّنُ الصلاةَ للأُمَّةِ بفعله ،
حيث قال « صَلُّوا كما رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي » وَيَبَيِّنُ المرادَ من قوله تعالى
« وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » بفعله حيث قال : « خُذُوا عَنِّي
مَنَاسِكَكُمْ » وقال للذي سَأَلَهُ عن موافقة الصلاة « صَلِّ مَعَنَا »
وَيَبَيِّنُ الشهرَ بأصابعه حيث قال : « إِنَّمَا الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا »
وأيضاً فَأَنَّ كُلَّ مَنْ رَامَ تعليمَ غيره ، إِذَا أَرَادَ المبالغةَ في إيصال
معنى ما يقوله إلى فهمه ، استعان في ذلك بالإشارة بيده ،
والتخطيط وتشكيل الأشكال ، ولولا أَنَّ الفعل أدلُّ لما
كان كذلك

قلنا : غاية ما ذكرتموه وجودُ البيانِ بالفعل ، وكما وَجَدَ البيانُ
بالفعل ، فقد وجد بالقولِ أَغْلَبُ من البيانِ بالفعل . فَإِنَّ أَكْثَرَ
الأحكامِ مستندوها إِنَّمَا هُوَ الأقوالُ دونَ الأفعالِ ، وغايتهُ أَنَّهُمَا
يَتَسَاوَيَانِ في ذلك ويبقى ما ذكرناه من الترجيحات الأولى بحالها
هذا كله إِذَا كَانَ قوله خاصاً به

وَأَمَّا إِنْ كَانَ قوله خاصاً بنا دونهُ ، فَإِذَا كَانَ يعلمُ تقدُّمُ الفعلِ
أو القولِ ، أو يجهلُ التاريخ . فَإِنَّ عِلْمَ تقدُّمِ الفعلِ ، فالقولُ المتأخِّرُ

يكونُ ناسخاً للحكم في حقنا دونه؛ وإن كان القولُ هو المتقدم
فالحكمُ في كون الفعل ناسخاً لحكم القول في حقنا دون النبيِّ
فكما ذكرناه فيما إذا كان القولُ خاصاً به . وأما إن جهل التاريخ
فالخلافُ كاخلاف فيما إذا كان القولُ خاصاً به . والمختارُ إنما هو
العملُ بالقول لما علم

وأما إن كان القولُ عاماً له ولنا، فأيهما تأخر كان ناسخاً
لحكم المتقدم في حقه وحقنا على ما ذكرناه من التفصيل في
التعقيب والتراخي . وإن جهل التاريخ، فالخلافُ كاخلاف .
والمختارُ كالمختار

هذا كله فيما إذا دلَّ الدليلُ على تكرُّر الفعل في حقه وعلى
تأسي الأُمَّة به

وأما إن دلَّ الدليلُ على تكرُّره في حقه دون تأسي الأُمَّة
به، فالقولُ إن كان خاصاً بالأُمَّة، فلا تعارضَ لعدم المراجعة،
بينهما . وإن كان خاصاً بالنبيِّ، أو هو عامُّ له، وللأُمَّة،
فالتعارض بين القولِ والفعلِ إنما يتحققُ بالنسبةِ إليه، دون
أُمَّته، لعدم قيامِ الدليلِ على تأسي الأُمَّة به في فعله؛ ولا يخفى
الحكمُ، سواء تقدم الفعلُ أو تأخر، أو جهل التاريخ . وأما
إن دلَّ الدليلُ على تأسي الأُمَّة به في فعله، دون تكرُّره في

حقّه . فالقولُ إن كانَ خاصّاً بهِ ، فإن كان متأخراً عن الفعل
فلا مُعارضةَ لا في حقّه ، ولا في حقِّ أُمّتهِ ، وإن كان متقدّماً
فالفعلُ المتأخّرُ عنه يكونُ ناسخاً لحكمِ القولِ في حقّه على
ما ذكرناه من التفصيل ، دون أُمّتهِ . وإن جهل التاريخُ ، فالخلافُ
على ما تقدّم

وإن كان القولُ خاصّاً بأُمّتهِ ، فلا مُعارضةَ بين القول والفعل
بالنسبة الى النبيّ عليه السلامُ ، لعدم المُرَاحمة . وأمّا إن تحقّقت
المعارضة بين القول والفعل بالنسبة الى الأُمّةِ ، فأيهما كان
متأخراً ، فهو الناسخُ ؛ وإن جهل التاريخُ ، فالخلافُ على ما سبق
وكذلك المختار

وإن كان القولُ عامّاً له ولأُمّتهِ ، فإن تقدّمَ الفعلُ ، فالقولُ
المتأخّرُ لا مُعارضةَ بينهُ وبين الفعلِ في حقِّ النبيّ عليه السلامُ
وإنما هو ناسخٌ لحكمِ الفعلِ في حقِّ الأُمّةِ . وإن تقدّمَ القولُ
فالفعلُ ناسخٌ لحكمِ القولِ في حقِّ النبيّ والأُمّةِ . وإن جهل
التاريخُ ، فالخلافُ كالخلافِ ؛ والمختار كالمختار . والله أعلم

الأصل الثالث

فى الإجماع

ويشتمل على مقدمة ، ومسائل

أما المقدمة ففى تعريف الإجماع . وهو فى اللغة باعتبارين :
أحدهما العزم على الشئ والتصميم عليه ، ومنه يقال : أجمع فلانُ
على كذا ، إذا عزم عليه ؛ وإليه الإشارة بقوله تعالى « فَأَجْمِعُوا
أَمْرَكُمْ » أى اعزموا ، وقوله عليه السلام « لا صيامَ لمن لم
يُجمع الصيامَ مِنَ الليل » أى يعزم . وعلى هذا فيصح إطلاقُ
اسم الإجماع على عزم الواحد

الثانى الاتفاق ؛ ومنه يقال : أجمع القوم على كذا ؛ إذا اتَّفَقُوا
عليه . وعلى هذا ، فاتَّفَقَ كُلُّ طائفةٍ على أمرٍ من الأمور ، دينياً
كان أو دنيوياً ، يُسمى إجماعاً حتى اتفاق اليهود والنصارى
وأما فى اصطلاح الأصوليين ، فقد قال النظم : هو كلُّ قولٍ
قامت حجتهُ ، حتى قول الواحد . وقصد بذلك الجمع بين إنكاره
كونَ إجماع أهل الحل والعقد حجةً ، وبين موافقته لما اشتهر
بين العلماء من تحريم مخالفة الإجماع ، والنزاع معه فى إطلاق

اسم الإجماع على ذلك ، مع كونه مخالفاً للوضع اللغوي ، والعرف
الأصولي آيل الى اللفظ

وقال الغزالي : الإجماعُ عبارةٌ عن اتفاق أمةٍ محمدٍ خاصّةً على
أمرٍ من الأمور الدينية
وهو مدخولٌ من ثلاثة أوجه :

الأول أن ما ذكره يشعرُ بعدم انعقاد الإجماع الى يوم
القيامة . فإن أمةً محمدٍ جملةً من أتبعه الى يوم القيامة ، ومن وجد
في بعض الأعصار منهم إنما يعمُّ بعض الأمة لا كلها ، وليس
ذلك مذهباً له ولا لمن اعترف بوجود الإجماع

الثاني أنه ، وإن صدق على الموجودين منهم في بعض الأعصار
أنهم أمةٌ محمد ، غير أنه يلزم مما ذكره أنه لو خلا عصرٌ من
الأعصار عن أهل الحل والعقد ، وكان كلٌّ من فيه عامياً واتَّفَقوا
على أمرٍ ديني أن يكون إجماعاً شرعياً . وليس كذلك

الثالث أنه يلزم من تقييده للإجماع بالاتفاق على أمرٍ من
الأمر الدينية أن لا يكون إجماعُ الأمة على قضية عقلية أو
عرفية حجةً شرعية . وليس كذلك ، لما يأتي بيانهُ

والحق في ذلك أن يُقال : الإجماعُ عبارةٌ عن اتفاق جملة
أهل الحل والعقد من أمةٍ محمدٍ في عصرٍ من الأعصار على
الاحكام (٣٦)

حكم واقعة من الوقائع . هذا اب قلنا إنَّ العامى لا يعتبر في الإجماع . وإلاَّ ، فالواجب أن يُقال : الإجماعُ عبارةٌ عن اتفاق المكلفين من أمة محمد ، الى آخر الحدِّ المذكور .
فقولنا (اتفاق) يعمُّ الأقوال والأفعال ، والسكوت والتقرير .
وقولنا (جملة أهل الحل والعقد) احترازٌ عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامة . وقولنا (من أمة محمد) احترازٌ عن اتفاق أهل الحلِّ والعقد من أرباب الشرائع السالفة . وقولنا فى (عصر من الأعصار) حتى يندرج فيه إجماعُ أهل كلِّ عصر . وإلاَّ أوهم ذلك أنَّ الإجماعَ لا يتمُّ إلاَّ باتفاق أهل الحلِّ والعقد فى جميع الأعصار الى يوم القيامة . وقولنا (على حكم واقعة) ليعمَّ الإثبات والنفي ، والأحكام العقلية والشرعية .
وإذا عُرِف معنى الإجماع ، فلنرجعُ الى المسائل المتعلقة به .

المسألة الاولى

اختلفوا فى تصوّر اتفاق أهل الحلِّ والعقد على حكم واحد غير معلوم بالضرورة : فأثبتهُ الأكثرون ، ونفاه الأقلون ، مصيراً منهم إلى أنَّ اتفاقهم على ذلك الحكم إما أن يكونَ عن دليلٍ قاطع لا يحتملُ التأويل ، أو عن دليلٍ ظنى . لا جائز أن

يُقَالُ بالأول ، وإِلَّا لكانتِ العادةُ بحيلةٍ لعدمِ نقلهِ وتواطى الجمعُ الكثيرُ على اخفائه ، فحيثُ لم ينقل ، دلٌّ على عدمهِ . كيف وأَنَّهُ لو نقل لكان كافياً في الدلالة عن اجماعهم . ولا جائز ان يقال بالثاني ، لأنَّهُم مع كثرتهم واختلاف أذهانهم ودواعيهم في الاعتراف بالحق والعناد ، فالعادةُ أيضاً تحيلُ اتفاقهم على الحكم الواحد ، كما أَنَّها تحيلُ اتفاقهم على أكل طعامٍ واحدٍ معيَّن في يومٍ واحدٍ ، وهو باطلٌ ، فَأَنَّهُ ان كان إجماعهم عن دليلٍ قاطعٍ فإنما يمتنعُ عدمُ نقلهِ ، ان لو دعت الحاجةُ إليه ؛ وانما تدعو الحاجةُ إليه ان لو لم يكن الإجماعُ على ذلك الحكم كافياً عنه . وهو محلُّ النزاع

وان كان ذلك عن دليلٍ ظنيٍّ فلا يمتنعُ معه اتفاقُ الجمعِ الكبيرِ على حكمه بدليلِ اتفاقِ أهلِ الشُّبهِ على أحكامِهِما مع الأدلَّةِ القاطعةِ على مناقضتها ، كاتِّفاقِ اليهود والنصارى على إنكار بعثةِ محمد ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، واتِّفاقِ الفلاسفةِ على قِدَمِ العالمِ ، والمجوسِ على الثَّنيةِ مع كثرةِ عددهم كثرة لا تُحصى فالاتِّفاقُ على الدليلِ الظنيِّ الخالي عن معارضةِ القاطعِ له ، أولى أن لا يمتنعُ عادةً ، وخرُجَ عليه امتناعُ اتِّفاقِ الجمعِ الكثيرِ على أكلِ طعامٍ مُعيَّن في وقتٍ واحدٍ في العادةِ لعدمِ الصارفِ إليه

كيف وأن جميع ما ذكره منتقض بما وجد من اتفاق جميع
المسلمين، فضلاً عن اتفاق أهل الحل والعقد، مع خروج عدد هم
عن الحصر، على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ووجوب
الزكاة والحج، وغير ذلك من الأحكام التي لم يكن طريق العلم بها
الضرورة والوقوع دليل التصور وزيادة

المسألة الثانية

المتفقون على تصور اعتقاد الإجماع اختلفوا في إمكان معرفته
والاطلاع عليه: فأثبتة الأكثر أيضاً، ونفاه الأقلون، ومنهم
أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. ولهذا نُقِلَ عنه أنه قال:
من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب، اعتماداً منهم على أن معرفة
اتفاقهم على اعتقاد الحكم الواحد متوقف على سماع الإخبار بذلك
من كل واحد من أهل الحل والعقد، أو مشاهدة فعل أو
ترك منه يدل عليه. وذلك كله يتوقف على معرفة كل واحد
منهم؛ وذلك، مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والأماكن
البعيدة، متعذر عادة. وبتقدير المعرفة بكل واحد واحد منهم
فمعرفة معتقده إنما تكون بالوصول إليه والاجتماع به، وهو أيضاً
متعذر. وبتقدير الاجتماع به، وسماع قوله، ورؤية فعله أو تركه

قد لا يفيد ذلك اليقين بأنَّه معتقده، لجواز أن يكون إخباره وما يشاهد من فعله أو تركه على خلاف معتقده لغرض من الأغراض . وبتقدير حصول العلم بمعتقده ، فلعلَّه يرجع عنه قبل الوصول الى الباقيين وحصول العلم بمعتقدهم ، ومع الاختلاف فلا إجماع

وطريق الرد عليهم أن يُقال : جميع ما ذكرتموه باطل بالواقع ودليل الوقوع ما علمناه علماً لا مرء فيه من أن مذهب جميع الشافعية امتناع قتل المسلم بالذمي ، وبطلان النكاح بلا ولي ، وأن مذهب جميع الحنفية تقيض ذلك مع وجود جميع ما ذكروه من التشكيكات والوقوع في هذه الصور دليل الجواز العادي وزيادة

فأن قيل إنما علمنا أن مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة ذلك لأننا علمنا قول الشافعي وقول أبي حنيفة في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع عليه . فعلمنا أن مذهب كل من يتبعه وهو مقلد له ذلك ، ولا كذلك في الإجماع لأنَّه لم يظهر لنا نص عن الله والرسول يكون مستند إجماعهم . ولو عُرِف ذلك لكان هو الحجة

قلنا : هذا ، وإن استمر لكم ههنا فلا يستمر فيما نقله

قطعاً من اعتقاد النصارى واليهود من إنكار بعثة النبي عليه السلام . فإنّ ذلك لم يظهر لنا فيه أنّهُ قولُ موسى ، ولا عيسى ، ولا قولُ واحدٍ معيّن ، حتى يكونَ اعتقادهم ذلك لا تباعهم له . فما هو الجوابُ ههنا ، فهو الجوابُ في محل النزاع

المسألة الثالثة (الثالثة)

اتَّفَقَ أكثرُ المسلمين على أن الإجماع حجةٌ شرعيةٌ يجبُ العملُ بهِ على كلِّ مسلمٍ ، خلافاً للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة وقد احتجَّ أهلُ الحقِّ في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول أمّا الكتابُ فخمسةُ آياتٍ : الآيةُ الأولى ، وهي أقواها ، وبها تمسكُ الشافعي ، رضى اللهُ عنه ، وهي قوله تعالى « ومن يُشَاقِقِ الرسولَ من بعدِ ما تبَيَّنَ لهُ الهدى ، ويَتَّبِعْ غيرَ سبيلِ المؤمنين نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى ونُصِّلْهُ جهنمَ وساءَत مصيراً » ووجهُ الاحتجاج بالآية أنه تعالى توعَّدَ على متابعةٍ غيرِ سبيلِ المؤمنين ، ولو لم يكنْ ذلك مُحَرِّماً ، لما توعَّدَ عليه ، ولما حَسُنَ الجمعُ بينهُ وبين المحرّم من مُشَاقَّةِ الرسول ، عليه السلام ، في التوعُّد ، كما لا يحسنُ التوعُّد على الجمعِ بين الكفرِ وأكل الخبزِ المُباح فان قيل لا نسلمُ أن « مَنْ » للعموم ، على ما سيأتي في مسائل

العموم ، حتى يتناول كل من اتبع غير سبيل المؤمنين . سلّمنا أنّها للعموم ، غير أنّ التوعّد على اتباع غير سبيل المؤمنين إنّما وقع مشروطاً بمُشاقّة الرسول ، والمشروطُ على العدم عند عدم الشرط . سلّمنا لحوق الذمّ باتباع غير سبيل المؤمنين على انفرادِهِ ، لكنّه متردّدٌ بين أن يُراد به عدمُ متابعة سبيل المؤمنين ، وتكون (غير) بمعنى إلّا ، وبين أن يُراد به متابعة سبيل غير المؤمنين ، وتكون (غير) ههنا صفةً لسبيل غير المؤمنين . وليس أحدُ الأمرين أولى من الآخر ، وبتقدير أن تكون (غير) صفةً لسبيل غير المؤمنين ، فسبيل غير المؤمنين هو الكفرُ . ونحن نسلم أنّ من شاقّق الرسول وكفر ، فإنّه يكون متوعّداً بالعقاب ؛ وذلك لا يدلُّ على وجوب اتباع سبيل المؤمنين . سلّمنا أنّ سبيل غير المؤمنين ليس هو الكفرُ ، ولكنّ ذلك لا يدلُّ على التوعّد على عدم اتباع سبيل المؤمنين ، بل غاية ما يلزم من تخصيص اتباع سبيل غير المؤمنين بالتوعّد عدم التوعّد على اتباع سبيل المؤمنين بمفهوميّه . ولا نسلم أنّ المفهوم حجّةٌ . وإن سلّمنا أنّه حجّةٌ ، لكن في عدم التوعّد على متابعة سبيل المؤمنين . ونحن نقولُ به . ولا يلزم من ذلك وجوب اتباعهم . سلّمنا أنّ المراد به عدمُ اتباع سبيل المؤمنين ، لكنّه يتناولُ

سبيل جميع المؤمنين ، وجميع المؤمنين ، كلُّ من آمن بالله ورسوله
إلى يوم القيامة . وذلك لا يدلُّ على أنَّ ما وُجدَ من الإجماع في
بعض الأعصار حجةٌ . سلَّمنا أنَّ المراد منه سبيل المؤمنين في كلِّ
عصرٍ ، لكنَّهُ عامٌّ في كلِّ مؤمنٍ عالمٍ وجاهلٍ . والجهالُ غيرُ داخلين
في الإجماع المتبع . وما دون ذلك ، فالآيةُ غيرُ دالةٍ عليه . سلَّمنا أنَّ
المرادَّ بالمؤمنين أهلُ الحلِّ والعقدِ في أيِّ عصرٍ اتفق ، لكنَّ
لفظ (السبيل) مفردٌ لا عموم فيه ، فلا يقتضي اتباع كلِّ سبيلٍ
سلَّمنا عمومهُ ، لكنَّهُ ممَّا يمتنعُ حملُهُ على متابعة كلِّ سبيلٍ ، وإلَّا
لوجبَ متابعة أهل الإجماع فيما فعلوه من المباحات ، لأنَّهم
فعلوه ، ولا يجبُ لحكمهم عليه بالإباحة . ولَوَجَبَ اتباعهم في
إجماعهم قبلَ الاتفاقِ على حكمٍ من الأحكام على جواز الاجتهاد
فيه لكلِّ أحدٍ واتباعهم في امتناعِ الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم
عليه . وذلك تناقضٌ محضٌ . وعند ذلك ، فيَحْتَمَلُ أَنَّهُ أرادَ به
متابعة سبيلهم في متابعتهم للنبيِّ عليه السلام ، وترك مشاقته .
ويَحْتَمَلُ أَنَّهُ أرادَ به اتباع سبيلهم في الإيمان واعتقاد دين الإسلام
ويَحْتَمَلُ أَنَّهُ أرادَ اتباع سبيلهم في الاجتهاد دون التقليد . ونحن
نقول بذلك كله . كيف ويجبُ الحملُ على ذلك ، لما فيه من العمل
باللفظ في زمن النبيِّ ، وفيما بعده . ولو كان محمولاً على متابعتهم

فما اتفقوا عليه من الأحكام الشرعية ، لكان ذلك خاصاً بما بعد وفاة النبي عليه السلام ، لاستحالة الاحتجاج بالإجماع في زمانه سلمنا أن المراد به متابعتهم فيما أجمعوا عليه من الأحكام الشرعية لكنه مشروطٌ بسابقة تبيين الهدى ، بدليل قوله تعالى « من بعد ما تبين له الهدى » والهدى المذكورُ بالآلف واللام المستغرة ، فيدخل فيه كلُّ هدى ، حتى اجماعهم على الحكم الشرعي . وإنما يتبين الهدى بدليله . وإذا كان الإجماع من جملة الهدى ، فلا بد من تقدم بيانه بدليله . ودليل كون الإجماع هدى لا يكون هو نفس الإجماع بل هو غيره . وعند ذلك فظهور ذلك الدليل كافٍ في اتباعه عن اتباع الإجماع . سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقاً ؛ لكن المراد بالمؤمنين الأئمة المعصومون ، لأن سبيلهم لا يكون إلا حقاً ، أو المؤمنين إذا كانت فيهم الإمام المعصوم ، لأن سبيلهم سبيله ، وسبيل المعصوم لا يكون إلا حقاً . فكان واجب الاتباع . والثاني ممنوع . سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، وإن لم يكن فيهم الإمام المعصوم ، ولكن إذا علم كونهم مؤمنين ، والإيمان هو التصديق ، وهو باطن لا سبيل إلى معرفته . وإذا لم يعلم كونهم مؤمنين ، فالاتباع لا يكون واجباً لفوات شرطه . سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الإجماع الأحكام (٣٧)

حجّةٌ ؛ ولكنّه مُعارضٌ بالكتاب والسُّنّةِ والمعقول
أمّا الكتاب ، فقولُهُ تعالى « ونزلنا عليك الكتابَ تبياناً
لكلِّ شيءٍ » وذلك يدلُّ على عَدَمِ الحاجةِ إلى الإجماع . وقولُهُ
تعالى « فإن تنازعتم في شئٍ فردُّوه إلى الله والرسول » اقتصر
على الكتاب والسُّنّةِ . وذلك يدلُّ على عَدَمِ الحاجةِ إلى الإجماع .
وقولُهُ تعالى « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » وقولُهُ « وأن
تقولوا على الله ما لا تعلمون » نهى كلَّ الأُمّةِ عن هاتين
المعصيتين ، وذلك يدلُّ على تصوُّرهما منهُم ، ومن تتصوّر منه
المعصية لا يكون قولُهُ ولا فعلُهُ موجباً للقطع .
وأمّا السُّنّةُ ، فهو أنَّ النبيَّ عليه السلامُ أقرَّ معاذاً لما سأله
عن الأدلّةِ المعمولِ بها ؛ على إهماله لذكر الإجماع ؛ ولو كان
الإجماعُ دليلاً ، لما ساغ ذلك مع الحاجةِ إليه . وأيضاً فإنَّهُ قد
وَرَدَ عن النبيِّ عليه السلامُ ما يدلُّ على جوازِ خلوِّ العصرِ
عَمَّنْ تقومُ الحجّةُ بقولِهِ . فمن ذلك قولُهُ عليه السلامُ « بُدِئَ
الإسلامُ غريباً ، وسيعودُ كما بدأ » وأيضاً قولُهُ « لا ترجعوا
بعدي كفّاراً » نهى النكلَّ عن الكفر ، وهو دليلُ جوازِ وقوعِهِ
منهُم . وقولُهُ « إنَّ اللهَ لا يقبضُ العلمَ انتزاعاً ، ولكن يقبضُ العلماءَ
حتى إذا لم يبقَ عالمٌ اتَّخذَ الناسُ رؤساءَ جهالاً ، فسئلوا فأفتوا

بغير علم فضللوا وأضلوا» وقوله «تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها أول ما ينسى» وقوله عليه السلام «لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة» وقوله «خير القرون القرن الذي أنا فيه، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه، ثم تبقى حثالة كحثة التمر لا يعبأ الله بهم»

وأما المعقول فما ذكرناه في المسألتين الأوليين. وأيضا فإن أمة محمد أمة من الأمم، فلا يكون إجماعهم حجة كغيرهم من الأمم. وأيضا فإن الأحكام الشرعية لا يصح إثباتها إلا بدليل، فلا يكون إجماع الأمة دليلا عليها، كالتوحيد وسائر المسائل العقلية

والجواب: قولهم لا نسلم أن (من) للعموم سيأتي بيان ذلك في مسائل العموم. قولهم إن التوعد إنما وقع على الجمع بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين، فقد أجاب عنه بعض أصحابنا بأن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين، إن لم يكن مشروطا بمشاقة الرسول، فهو المطلوب؛ وإن كان مشروطا به، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين غير متوعد عليه عند عدم المشاقة مطلقا؛ وذلك باطل، لأن مخالفة الإجماع، وإن لم تكن خطأ لكن لا يلزم أن تكون صوابا مطلقا، وما لا يكون صوابا

مطلقاً لا يكون جائزاً مطلقاً، وليس بحقٍّ لأنه إذا سلم أن مخالفة الإجماع عند عدم المشاقة ليست خطأً، فقولُه لا يلزم أن تكون صواباً مطلقاً. قلنا إن لم تكن صواباً، فإمّا أن يكون عدم الصواب خطأً، أو لا يكون خطأً: فإن كان الأول، فقد ناقض؛ وإن كان الثاني، فما لا يكون خطأً لا يلزم التوعّد عليه وقال أبو الحسين البصري: هذا يقتضي أن من شاق الرسول يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقته للرسول، ومشاقته الرسول ليست معصيةً فقط، وإنما هي معصيةٌ على سبيل الردّ عليه؛ لأن من صدّق النبي عليه السلام، وفعل بعض المعاصي، لا يُقال إنّه مشاقٌّ للرسول. ومن كذب النبي عليه السلام لا يصحُّ أن يعلم صحة الإجماع بالسمع، ومن لا يصحُّ عليه ذلك لا يصحُّ أن يكون مأموراً باتباعه في تلك الحال، وهو غير سديد فإنّ لقائل أن يقول: وإن سلّمنا أن المفهوم من المشاقة للنبي تكذيبه، وأن من كذب النبي لا يعلم بالسمع صحة الإجماع، ولكن القول بأنّه لا يكون مأموراً باتباع الإجماع مبنيٌّ على أن الكفار غير مخاطبين بفروع الإسلام، وهو باطل بما سبق تقريره. وقيل في جوابه أيضاً إن الوعيد إذا علّق على أمرين اقتضى ذلك التوعّد بكل واحدٍ من الأمرين جملةً وافراداً.

ويدلُّ عليه قوله تعالى «والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر، ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولا يزنون . ومن يفعل ذلك يلقِ أثاماً» فإنه يقتضى لحوق المأثم بكل واحدٍ من هذه الأمور جملةً، وبكل واحدٍ على انفراده

ولقائل أن يقول : لا نسلمُ ثبوت الإثم في كل واحدٍ من هذه الأمور على انفراده بهذه الآية، وإنما كان ذلك مُستفاداً من الأدلة الخاصة بالدالة على لزوم المأثم بكل واحدٍ من هذه الأمور بخصوصه . ولهذا، فإنه لما لم يدلُّ الدليل الخاص على مُضاعفة العذاب بكل واحدٍ من هذه الأمور، لم تكن الآية مقتضيةً لتضاعف العذاب على كل واحدٍ بتقدير الانفراد إجماعاً، ولو كانت مقتضيةً لذلك، لكان نفى التضاعف بقوله « يُضاعف له العذاب يوم القيامة، ويخلد فيه مُهاناً » على خلاف الدليل . ولهذا، فإنه لو قال لزوجته : « إن كلمت زيدا وعمراً، أو إن كلمت زيدا، ودخلت الدار، فأنت طالق » فإنه لا يقع الطلاق بوجود أحد الأمرين، ولولا أن الحكم المعلق على أمرين، على العدم عند عديم أحدهما، لكان انتفاء الحكم في هذه الصورة، على خلاف الدليل، وهو ممتنع . والأقرب في ذلك أن يُقال : لا خلاف في التوعُّد على اتباع غير سبيل المؤمنين

عند المشاقة . وعند ذلك إما أن يكونَ لمفسدةٍ متعلّقةٍ ، أو
للمفسدةٍ . لا جائز أن يقالَ بالثاني . فإنَّ ما لا مفسدةَ فيه
لا توعّدُ عليه من غير خلاف . وإن كان الأولُ فالمفسدةُ في
اتباع غير سبيل المؤمنين إما أن تكونَ من جهةٍ مشاقة الرسول
أو لا من جهةٍ مشاقته . فإن كان الأولُ فذكر المشاقة كافٍ في
التوعّد كما قيل ، ولا حاجةَ الى قوله «ويتبع غير سبيل المؤمنين»
وإن كان الثاني ، لزم التوعّدُ لتحقيقِ المفسدةِ سواءً وُجدت
المشاقة أو لم توجد

قولهم إنَّ (غير) مترددةٌ بين أن تكونَ بمعنى إلّا ، أو بمعنى
الصفة ، قلنا : لا يمكن أن تكونَ (غير) ههنا صفةً ، لأنّه يلزمُ
من ذلك تحريمُ متابعةِ سبيل غير المؤمنين . ويلزم من ذلك أن
الأمةَ اذا أجمعتْ على إباحةِ فعلٍ من الأفعال أن يحرمَ على
المكلف أن يقولَ بحظره أو وجوبه . والمخالفُ لا يقولُ بذلك .
وبتقدير أن يكونَ المرادُ منه تحريمُ اتباعِ سبيل غير المؤمنين ،
فذلك يعمُّ تحريمُ كلِّ سبيل هو غير سبيل المؤمنين ، لأنّه سبيلُ
غير المؤمنين . ولهذا ، فإنَّ من أختارَ لنفسه حالةً ، وتمسكَ بها ،
وكان معروفًا بها ، يُقالُ إنها سبيله ، سواءً تعدّدت الأحوالُ أو
اتحدت . وإذا قيل : فلان سلكَ سبيل التجار ، فهمُ منه أنه

يفعل أفعالهم، ويتزى بزيتهم، ويتخلق بأخلاقهم، ويجرى على عاداتهم. وعلى هذا، فيمتنع تخصيص السبيل المتوعد على اتباعه إذا كان غير سبيل المؤمنين بشيء معين من كفر أو غيره، بل يعم ذلك ما كان مخالفاً لطريق الأمة وسبيلهم. كيف وإننا لو لم نعتقد ذلك لزم منه أن يكون لفظ (السبيل) مبهماً، وهو خلاف الأصل على ما سبق.

قولهم إنه إنما يدل على عدم التوعد على متابعة سبيل المؤمنين بمفهومه، قلنا إذا سلم أنه يحرم اتباع كل سبيل سوى سبيل المؤمنين، فلا نريد بكون الإجماع حجة سوى هذا قولهم: المراد من (سبيل المؤمنين) كل من آمن به إلى يوم القيامة، لا يصح لوجهين: الأول أن الأصل تنزيل اللفظ على حقيقة، ولفظ (المؤمنين) حقيقة، يكون لمن هو متصف بالإيمان، والاتصاف بالإيمان مشروط بالوجود والحياة، ومن لا حياة له ممن مات أو لم يوجد بعد، لا يكون مؤمناً حقيقة. فلفظ (المؤمنين) حقيقة إنما يصدق على أهل كل عصر دون من تقدم أو تأخر. وهذا، وإن منع من الاحتجاج، بأجماع أهل العصر على من بعدهم، فلا يمنع من الاحتجاج به على من في عصرهم، وهو خلاف مذهب

الخصوم . الثاني أَنَّ المقصودَ من الآيةِ إِنَّمَا هو الزجرُ عن مخالفةِ المؤمنين والحثُّ على متابعتهم ؛ وذلك غيرُ متصورٍ عندَ حمل المؤمنين على كل من آمن الى يومِ القيامة ، إِذْ لا زجرَ ولا حثَّ في يومِ القيامة

قولهم : الآية وإن دلت على وجوبِ اتباعِ سبيل المؤمنين في أى عصرٍ كان ، غير أنها عامةٌ في العالم ، والجاهل ، والجاهلُ غيرُ مُرادٍ بالاتفاق . ولا نُسلمُ ذلك على ما يأتى ، وإن سلمنا ذلك ، غير أن الآية حجةٌ في اتباعِ جملة المؤمنين ، إِلَّا ما خصَّه الدليل ، فتبقى الآية حجةً في الباقي

قولهم لفظ (السبيل) مفردٌ لا عمومَ فيه ، عنه جوابان : الأول أنه يجبُ اعتقادُ عمومِهِ لما سبق تقريرُهُ . الثاني أنه إما أن يكون عاماً بلفظه ، أو لا يكون عاماً بلفظه . فإن كان الأول ، فهو المطلوب ؛ وإن كان الثاني ، فهو ان لم يكن عاماً بلفظه ، فهو عامٌّ بمعناه وإيمائه ، ذلك لأنَّ اتباعَ سبيل المؤمنين ، أى سبيل كان مناسباً ؛ لكونه مصلحياً . وقد رُتبَ الحكم على وفقهِ في كلام الشارع ، فكان علمةٌ لوجوبِ الاتباعِ مهما تحقق

قولهم : يلزمُ من ذلك وجوبُ متابعةِ أهل الإجماع فيما فعلوه وحكموا بكونه مباحاً ، وهو تناقضٌ . قلنا : الآية ، وإن دلت

على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ، ففعلهم للمباح سبيل ،
وحكمهم بجواز الترك سبيل . ولا يلزم من مخالفة الآية في إيجاب
الفعل اتباعاً لفعلهم له مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه
قولهم : يلزم من ذلك وجوب متابعة أهل الإجماع في جواز
الاجتهاد وتحريمه ، قلنا : سنبين أنه مهما انعقد إجماع الأمة على
حكم أنه يستحيل انعقاد إجماعهم على مخالفته

قولهم : يحتمل أنه أراد متابعتهم في متابعتهم للنبي عليه
السلام وترك مشاقته أو اتباعهم في الإيمان أو في الاجتهاد ؛
قلنا : اللفظ يعم كل سبيل على ما قررناه . وما ذكره تخصيص
لعموم الاتباع من غير دليل ، فلا يقبل قولهم إنه مشروط
بسابقة تبين الهدى الى آخره ؛ فجوابه من ثلاثة أوجه

الأول أن تبين الهدى إنما هو شرط في الوعيد على
المشاقة ، لا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين ، وذلك لأن
المشاقة لا تكون إلا بعد تبين الهدى ومعرفة بديله ؛ ومن لم
يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة

الثاني أن تبين الأحكام الفروعية ليس شرطاً في مشاقة
الرسول بدليل أن من تبين صدق النبي ، وحاد عنه ، ورد عليه ،
فإنه يوصف بالمشاقة ، وإن كان جاهلاً بالفروع غير متبين لها .
الاحكام (٣٨)

وإذا لم تكن معرفة أحكام الفروع شرطاً في المشافهة، فلا تكون
مشرطة في حقوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين فيها
الثالث هو ان الآية إنما خرجت مخرج التعظيم والتبجيل
للمؤمنين بالحق الذم باتباع غير سبيلهم . فلو كان ذلك مشروطاً
بتبين كونه هدى ، ولم يكن إتباعهم في سبيلهم لأجل أنه سبيل
لهم ، بل لمشاركتهم فيما ذهبوا إليه لتبين كونه هدى ، لبطلت
فائدة تعظيم الأمة الإسلامية وتمييزهم بذلك . فإن كل من ظهر
الهدى في قوله واعتقاده ، فالوعيد حاصل بمخالفته ، وإن لم يكن
من المسايين . وذلك كالوعيد على عدم مشاركة اليهود فيما ظهر
كون معتقدتهم فيه هدى ، كاثبات الصانع واعتقاد كون موسى
رسولاً كريماً

قولهم المراد من (المؤمنين) الأئمة المعصومون أو من كان
فيهم الإمام المعصوم ، عنه جوابان : الأول أنه مبني على وجود
الإمام المعصوم ، وهو باطل بما حققناه في علم الكلام . الثاني أن
الآية عامة ، فتخصيصها بالأئمة وبالمؤمنين الذين فيهم الإمام
المعصوم من غير دليل غير مقبول . كيف وأن الآية دالة على
الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعد إنما هو بسبب
اتباع غير سبيل الإمام وحده دون غيره ، وهو خلاف الظاهر

قولهم سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، لكن إذا علم
أنهم مؤمنون ، قلنا : المقصود من الآية إنما هو الحث على متابعة
سبيل المؤمنين والزجر عن مخالفته ؛ فإن كان سبيلهم معلوماً ،
فلا إشكال ؛ وإن لم يكن معلوماً ، فالتكليف باتباع ما لا يكون
معلوماً إما أن لا يُكتفى فيه بالظن ، أو يُكتفى فيه بالظن . فإن
كان الأول ، فهو تكليف بما لا يُطاق ، وهو خلاف الأصل ؛
وإن كان الثاني ، فهو المطلوب . وأما ما ذكره من المعارضة
بالآية الأولى ، فليس في بيان كون الإجماع حجة متبعة بالآية
التي ذكرها ما يُنافي كون الكتاب تبياناً لكل شيء ، وأصلاً له
وأما الآية الثانية فهي دليل عليهم لأنها دليل على وجوب الرد
إلى الله والرسول في كل متنازع فيه . وكون الإجماع حجة
متبعة مما وقع النزاع فيه . وقد ردناه إلى الله تعالى ، حيث
أثبتناه بالقرآن . وهم مخالفون في ذلك . وأما الآية الثالثة والرابعة
فلا نسلم أن النهي فيهما راجع إلى اجتماع الأمة على ما نهوا
عنه ، بل هو راجع إلى كل واحد على انفراده ، ولا يلزم من
جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة . سلمنا أن
النهي لجملة الأمة عن الاجتماع على المعصية ، ولكن غاية ذلك
جواز وقوعها منهم عقلاً . ولا يلزم من الجواز الوقوع . ولهذا فإن

النبي عليه السلام قد نُهيَ عن أن يكونَ من الجاهلين بقوله تعالى « ولا تكنُ من الجاهلين » وقال تعالى لنبيه « أَتَنْ أَسْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ » إذ ورد ذلك في معرضِ النهي مع العلم بكونه معصوماً من ذلك . وأيضاً فإننا نعلمُ أن كلَّ أحدٍ منهيٌّ عن الزنى وشرب الخمر ، وقتل النفس بغير حقٍّ ، إلى غير ذلك من المعاصي . ومع ذلك فإنَّ من مات ، ولم يصدر عنه بعضُ المعاصي ، نعلمُ أنَّ الله قد علم منه أنَّه لا يأتي بتلك المعصية ، فكان معصوماً عنها ضرورةً تعلق علم الله بأنَّه لا يأتي بها ، ومع ذلك فهو منهيٌّ عنها وأما خبرُ معاذٍ فإنَّما لم يذكر فيه الإجماع ، لأنَّه ليس بحجةٍ في زمن النبي عليه السلام ، فلم يكن مؤخراً لبيانهِ مع الحاجة إليه . وقوله عليه السلام « بُدِيَ الإسلامُ غريباً وسيعودُ كما بدا » لا يدلُّ على أنَّه لا يبقى من تقوم الحجَّةُ بقوله بل غايةُ أن أهلَ الإسلام هم الأقلُّون وقوله « لا ترجعوا بعدي كفاراً » فيجتمِعُ أنَّه خطابٌ مع جماعةٍ معينين ، وإن كان خطاباً مع الكلِّ ، فجوابُهُ ما سبقَ في آياتِ المناهي للأمةِ

وقوله « حتى إذا لم يبقَ عالمٌ اتَّخذ الناسُ رؤساءَ جهالاً » الحديث إلى آخره ، غايةُ الدلالةُ على جواز انقراض العلماء ، ونحن لا نُنكِرُ امتناعَ وجودِ الإجماع مع انقراض العلماء ،

وإنما الكلام في اجتماع من كان من العلماء . وعلى هذا ، يكون
الجواب عن باقي الأحاديث الدالة على خلو آخر الزمان من
العلماء . كيف وإن ما ذكره معارض بما يدل على امتناع خلو
عصر من الأعصار عمن تقوم الحجة بقوله . وهو قوله عليه
السلام « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر
الله ، وحتى يظهر الدجال » وأيضاً ما روي عنه أنه قال « واشوقاه
إلى اخواني قالوا يا رسول الله ألسنا إخوانك ؟ فقال أتم أصحابي ،
إخواني قوم يأتيون من بعدى يهربون بدينهم من شاهق إلى
شاهق ، ويصلحون إذا فسد الناس »

وما ذكره من المعقول في المسألتين السابقتين ، فقد سبق
جوابه . قولهم : إنها أمة من الأمم ، فلا يكون إجماعهم حجة
كغيرهم من الأمم ؛ فقد ذهب أبو إسحاق الأسفرايني وغيره
من أصحابنا ، وجماعة من العلماء ، إلى أن إجماع علماء من تقدم
من الملل أيضاً حجة قبل النسخ . وإن سلمنا أنه ليس بحجة
فلأنه لم يرد في حقهم من الدلالة الدالة على الاحتجاج
بإجماعهم ما ورد في علماء هذه الأمة ، فافترقا . وأما الحجة
الأخيرة ، فلا نسلم أنه إذا كان الحكم ثبت بالدليل لا يجوز
إثباته بالإجماع

وأما التوحيد فلا نُسلم أن الإجماع فيه ليس بحجة، وإن سلمنا أنه لا يكون حجة فيه، بل في الأحكام الشرعية لا غير، غير أن الفرق بينهما أن التوحيد لا يجوز فيه تقليد العاَمي للعالم، وإنما يرجع إلى أدلة يشترك فيها الكل، وهي أدلة العقل، بخلاف الأحكام الشرعية؛ فأنه يجب على العاَمي الأخذ بقول العالم فيها. وإذا جاز أو وجب الأخذ بقول الواحد، كان الأخذ بقول الجماعة أولى

الآية الثانية قوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيداً» وصف الأمة بكونهم وسطاً، والوسط هو العدل. ويدل عليه النص واللغة. أما النص فقوله تعالى «قال أوسطهم ألم أقل لكم أعد لهم، وقال عليه السلام، خير الأمور أوسطها. وأما اللغة فقول الشاعر

هُمُ وَسْطٌ يَرْضَى الْأَنَامُ بِحُكْمِهِمْ . إِذَا نَزَلَتْ إِحْدَى اللَّيَالِي بِمَعْظَمِ
أَيِّ عَدُولٍ . وَوَجْهُهُ الْإِحْتِجَاجُ بِالْآيَةِ أَنَّ عَدْلَهُمْ وَجْعَلَهُمْ
حُجَّةً عَلَى النَّاسِ فِي قَبُولِ أَقْوَالِهِمْ؛ كَمَا جَعَلَ الرَّسُولُ حُجَّةً عَلَيْنَا
فِي قَبُولِ قَوْلِهِ عَلَيْنَا . وَلَا مَعْنَى لَكُنْوَ الْإِجْمَاعَ حُجَّةً سِوَى
كُنْوَ أَقْوَالِهِمْ حُجَّةً عَلَى غَيْرِهِمْ . فَإِنْ قِيلَ . إِنَّمَا وَصَفَهُم بِالْعَدَالَةِ

ليكونوا شهداء في الآخرة على الناس ، بتبليغ الأنبياء إليهم الرسالة ؛ وذلك يقتضى عدالتهم وقبول شهادتهم في يوم القيامة حالة ما يشهدون دون حالة التحمل في الدنيا . سلمنا أنه وصفهم بذلك في الدنيا . ولكن ليس في قوله « لتكونوا شهداء على الناس » لفظ عموم يدل على قبول شهادتهم في كل شئ بل هو مطلق في المشهود به ، وهو غير معين ؛ فكانت الآية مجملة ، ولا حجة في الجمل . سلمنا أنها ليست مجملة . ولكننا قد علمنا بها في قبول شهادتهم على من بعدهم بإيجاب النبي عليه السلام العبادات عليهم وتكليفهم بما كلفهم به ، فلا يبقى حجة في غيره لتوفية العمل ، بدلالة الآية . سلمنا قبول شهادتهم في كل شئ غير أن الآية تدل على عدالة كل واحد من الأمة وقبول شهادته ؛ وهو مخصص بالإجماع بالفساق والنساء والصبيان والمجانين . والعام بعد التخصيص . لا يبقى حجة على ما سيأتى . لكن ليس في ذلك ما يدل ، سلمنا أنها تبقى حجة بعد التخصيص على عدالتهم وعصمتهم عن الخطأ باطنًا ، بل ظاهرًا ؛ فإن ذلك كان في قبول الشهادة . سلمنا أن ذلك يدل على عصمتهم عن الخطأ مطلقًا ، لكن فيما يشهدون به ، لا فيما يحكمون به من الأحكام الشرعية بطريق الاجتهاد . فإن ذلك ليس من باب

الشهادة في شيء، وهو محل النزاع . سلمنا قبول قولهم مطلقاً؛
غير أن الخطاب إما أن يكون مع جميع أمة محمد إلى يوم
القيامة، وإما مع الموجودين في وقت الخطاب . فإن كان الأول،
فلا حجة في إجماع كل عصر، إذ ليسوا كل الأمة . وإن
كان الثاني، فلا يكون إجماع من بعدهم حجة . وإجماع
الموجودين في زمن الوحي ليس بحجة في زمن الوحي بالإجماع؛
وانما يكون حجة بعد النبي عليه السلام، وذلك يتوقف على
بقاء كل من كان من المخاطبين بذلك في زمن النبي بعد النبي،
وان يعرف مقاله كل واحد فيما ذهب إليه، وهو متعذر جداً
والجواب عن السؤال الأول أن وصف أمة محمد بالعدالة
إنما كان في معرض الامتنان والإنعام عليهم، وتعظيم شأنهم .
وذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة، أو فيهما، لا جاز
أن يكون في الآخرة لا غير؛ لوجهين : الأول أن جميع الأمم
عدول يوم القيامة، بل معصومون عن الخطأ؛ لاستحالة ذلك
منهم، وفيه إبطال فائدة التخصيص . الثاني أنه لو كان كذلك
لقال : سنجعلكم عدولاً، لا أن يقول جعلناكم . وإن كان القسم
الثاني والثالث، فهو المطلوب

وعن الثاني من وجهين : الأول أنه يجب اعتقاد العموم في

قبول الشهادة نفيًا للإجمال عن الكلام . الثاني إن الاحتجاج ليس في قوله « لتكونوا شهداء على الناس » بل في وصفهم بالعدالة ، ومهما كانوا عدولاً ، وجب قبول قولهم في كل شيء ، وبه يخرج الجواب عن السؤال الثالث

وأما الرابع ، فجوابه أن الآية تدل على وصف جملة الأمة بالعدالة ، ومقتضى ذلك عدالتهم فيما يقولونه جملةً ، وآحاداً ، غير أننا خالفناه في بعض الآحاد ، فتبقى الآية حجة في عدالتهم فيما يقولونه جملةً ، وهو المطلوب

قولهم العام بعد التخصيص لا يبقى حجة ، سنبطه فيما يأتي
وأما السؤال الخامس ، فجوابه أن الله تعالى أخبر عنهم بكونهم عدولاً ، والأصل أن يكون كذلك حقيقة في نفس الأمر لكونه عالماً بالخفيات ؛ فإن الحكيم إذا علم من حال شخص أنه غير عدل في نفس الأمر ، لا يخبر عنه بأنه عدل
وجواب السادس أنه إذا ثبت وصفهم بالعدالة في نفس الأمر فيما يخبرون به مما يرونه من الأحكام الشرعية ، يجب صدقهم فيه ، وإلا لما كانوا عدولاً في نفس الأمر ، وإذا كانوا صادقين فيه ، فهو صواب ، لكونه حسناً فهو حسن عند الله ، لقوله عليه السلام « ما رأه المسامون حسناً فهو حسن عند الله »
الاحكام (٣٩)

ولإذا كان صواباً، كان خلافه خطأ وهو المطلوب
وجواب السابع أنه لا سبيل إلى حمل لفظ الأمة على كل
من آمن بالرسول إلى يوم القيامة؛ لما سبق في الآية الأولى، ولا
على من كان موجوداً في زمن النبي عليه السلام لا غير؛ لأن أقوالهم
غير محتج بها في زمنه، ولا وجود لهم بعد وفاته؛ فإن كثيراً
منهم مات بعد الخطاب بهذه الآية، قبل وفاة النبي عليه السلام
فلا يبق لقوله تعالى «لتكونوا شهداء على الناس» فائدة، فيجب
حملة على أهل كل عصر عصر، تحقيقاً لفائدة كونهم شهداء
الآية الثالثة قوله تعالى «كنتم خير أمة أخرجت للناس
تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر» والألف واللام إذا دخلت
على اسم الجنس عمت، على ما سيأتي، ومقتضى صدق الخبر بذلك
أمرهم بكل معروف، ونهيهم عن كل منكر؛ فإذا أمروا بشيء
إما أن يكون معروفاً أو منكراً، لا جائز أن يكون منكراً، وإلا
لكانوا ناهين عنه ضرورة العمل بالعموم الذي ذكرناه، لا أمرين
به، وإن كان معروفاً، بخلافه يكون منكراً وهو المطلوب،
وإذا نهوا عن شيء، فإما أن يكون منكراً، أو معروفاً لا جائز
أن يكون معروفاً وإلا لكانوا أمرين به ضرورة ما ذكرناه
من العموم، لا ناهين عنه. وإن كان منكراً، بخلافه يكون

معروفاً، وهو المطلوب. فَإِن قِيلَ : لا نسلّم أن الألف واللام
الداخلّة على اسم الجنس للاستغراق، على ما سيأتى؛ وعلى هذا،
فلا تكون الآية عامّة في الأمر بكلّ معروف، ولا النهي
عن كلّ منكر، سلّمنا أنّها للعموم؛ لكنّ قوله (كنتم)
يدلّ على كونهم متّصّفين بهذه الصّفة في الماضي، ولا يلزم من
ذلك اتّصافهم بذلك في الحال، بل ربّما دلّ على عدم اتّصافهم
بذلك في الحال، نظراً الى قاعدة المفهوم. وعلى هذا فما وُجد من
أمرهم ونهيهم، لا نعلم أنّه كان قبل نزول الآية، فيكون
حجّة، أو بعدها، فلا يكون حجّة. سلّمنا اتّصافهم بذلك في
الماضي والحال، ولكن ليس فيه ما يدلّ على استدامتهم
لذلك في المستقبل، وعلى هذا، فما وُجد من أمرهم ونهيهم ممّا
لا يُعلم أنّه كان في حالة كونه حجّة، أو في غيرها. سلّمنا دلالة
الآية على ذلك في جميع الأزمان، لكنّه خطاب مع الموجودين
في زمن النّبى عليه السلام؛ ولا يلزم مثله في حقّ من بعدهم
سلّمنا أنّه خطاب مع الكلّ، لكنّ ذلك يستدعى كون كلّ
واحدٍ منهم على هذه الصّفة، ونحن نعلم خلاف ذلك ضرورة.
وإذا كان المراد بالآية بعض الأمة، فذلك البعض غير معيّن،
ولا معلوم، فلا يكون قوله حجّة.

والجواب عن السؤال الأول ما سيأتى فى العمومات ، كيف
وان الآية إنما وردت فى معرض التعظيم لهذه الأمة ، وتمييزها
على غيرها من الأمم ، فلو كانت الآية محمولة على البعض دون
البعض ، لبطلت فائدة التخصيص ؛ فإنه ما من أمة إلا وقد
أمرت بالمعروف ؛ كاتباع أنبيائهم وشرائعهم ، ونهت عن المنكر
كنهيهم عن الإلحاد ، وتكذيب أنبيائهم
وعن الثانى أنه إما أن تكون (كان) ههنا زائدة ، أو
تامة ، أو زمانية . فإن كانت زائدة كما فى قول الفرزدق :

فكيف إذا مررت بدار قوم وجيران لنا كانوا كراماً
فإنه جعل (كراماً) نعتاً للجيران وألغى (كان) ففى دالة
على اتصافهم بذلك حالاً ، لا فى الماضى ، وإن أفادت نصب «خير
أمة» كما فى قوله تعالى «كيف نكلم من كان فى المهد صبياً»
وإن كانت تامة ، وهى التى تكون بمعنى الوقوع والحدوث ،
ويكتفى فيها باسم واحد لا خبر فيه ، كما فى قوله تعالى « وإن
كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة » معناه حضر أو وقع ذو عسرة ؛
وكقول الشاعر :

إذا كان الشتاء فأدفتونى فإن الشيخ يهيمه الشتاء
فيكون معنى قوله «كنتم خير أمة» أى وجدتم ؛ ويكون

قوله « خير أمة » نصباً على الحال ، فيكون ذلك دليلاً على
اتصافهم بذلك في الحال ، لا في الماضي
وإن كانت زمانية ، وهي الناقصة ؛ التي تحتاج إلى اسم وخبر ،
فكان ، وإين دلت على الماضي ، فقوله « تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر » يقتضى كونهم كذلك في كل حال ، لورود
ذلك في معرض التعظيم لهذه الأمة على ما سبق تقريره في
جواب السؤال الذى قبله

وعن الثالث أن قوله « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »
فعل مضارع صالح للحال والاستقبال . ويجب أن يكون حقيقة
فيهما على العموم نقياً للتجاوز والاشتراك عن اللفظ
وعن الرابع أنه إذا سلم كون الآية حجة في إجماع الصحابة ،
فهو كافٍ إذ هو من جملة صور النزاع
وعن الخامس أن الخطاب إذا كان مع الأمة ، كان ذلك
حجة فيما وجد من أمرهم ونهيهم جملة ؛ وذلك هو المطلوب ،
وإن لم يكن ذلك حجة في الأفراد

الآية الرابعة ، قوله تعالى « وأعتصموا بحبل الله جميعاً ، ولا
تفرقوا » ووجه الاحتجاج بها ، أنه تعالى نهى عن التفرق ؛ ومخالفة
الإجماع تفرق ، فكان منهياً عنه . ولا معنى لكون الإجماع

حجة سوى النهي عن مخالفتِهِ . فإن قيل : لا نُسلم وجود صيغة النهي ، وإن سلمناها ولكن لا نُسلم أن النهي يدل على التحريم ، كما سيأتي تقريره في النواهي ، سلمنا دلالة النهي على التحريم ، ولكن لا نُسلم عموم النهي عن التفرق في كل شيء ، بل التفرق في الاعتصام بحبل الله ، إذ هو المفهوم من الآية ، ولهذا ، فإنه لو قال القائل لعبيده « ادخلوا البلدَ أجمعين ، ولا تتفرقوا » فإنه يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد ، وما لم يعلم أن ما أجمع عليه أهل العصر اعتصام بحبل الله ، فلا يكون التفرق منهيًا عنه . سلمنا أن النهي عام في كل تفرق ؛ ولكنه مخصوص بما قبل الإجماع . فإن كل واحد من المجتهدين مأمورٌ باتباع ما أوجبه ظنُّه ، وإذا كانت الظنون والآراء مختلفة ، كان التفرق مأمورًا به لا منهيًا عنه . والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة على ما سيأتي ، سلمنا صحة الاحتجاج به ، لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام ، فلا يكون متناولاً لمن بعدهم . وإجماع الموجودين في زمن النبي غير محجج به في زمانه إجماعاً ، ولا تحقق لوجودهم بجملة بعد وفاته ، حتى يكون إجماعهم حجة على ما سبق تقريره

والجواب عن السؤال الأول والثاني ، ما سيأتي في النواهي

وعن الثالث : أن قوله « واعتصموا بحبل الله جميعاً » أمرٌ بالاعتصام بحبل الله . وقوله « ولا تفرقوا » نهى عن التفرق في كل شيء ، ويجب الحبل عليه ، وإلا كان النهى عن التفرق في الاعتصام بحبل الله مفيداً لما أفاده الأمر بالاعتصام به ، فكان تأكيداً . والأصل في الكلام التأسيس دون التأكيد .

وعن الرابع : بيان كون العام حجة بعد التخصيص كما يأتي في العمومات وعلى هذا ، فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الإجماع ، وفي امتناع مخالفة من وجد بعد أهل الإجماع لهم ، وهو المطلوب

وعن الخامس : بأن الأمر والنهى إنما هو مع أهل كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم ، على ما سيأتى تقريره في الأوامر الآية الخامسة ، قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » ووجه الاحتجاج بالآية أنه شرط التنازع في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة ، والمشروط على العدم ، عند عدم الشرط . وذلك يدل على أنه إذا لم يوجد التنازع ، فالإجماع على الحكم كافٍ عن الكتاب والسنة . ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى هذا

فإن قيل : سقوط وجوب الرد إلى الكتاب والسنة عند الاتفاق على الحكم ، بناءً على الكتاب والسنة ، أو من غير بناء عليهما : فإن كان الأول ، فالكتاب والسنة كافيان في الحكم ، ولا حاجة إلى الإجماع . وإن كان الثاني ، ففيه تجوز وقوع الإجماع من غير دليل ، وذلك محال مانع من صحة الإجماع . كيف وإننا لا نسلم إكتفاء الشرط ، فإن الكلام إنما هو مفروض فيما إذا وجد التنازع ممن تأخر من المجتهدين لإجماع المتقدمين

قلنا : وإن كان الإجماع لا يبدل له من دليل ، فلا نسلم انحصار دليله في الكتاب والسنة ، ليصح ما ذكره لجواز أن يكون مستندهم في ذلك إنما هو القياس والاستنباط على ما يأتي بيانه . وإن سلمنا انحصار دليل الإجماع في الكتاب والسنة ، ولكن ليس في ذلك ما يدل على عدم اكتفاء من وجد بعد أهل الإجماع ، أو اكتفاء من وجد في عصرهم من المقلدة باجماعهم عن معرفة الكتاب والسنة

وأما السؤال الثاني ، فمشكل جداً . وأعلم أن التمسك بهذه الآيات ، وإن كانت مفيدة للظن ، فغير مفيدة للقطع . ومن زعم أن المسألة قطعية ، فاحتجاجه فيها بأمر ظني غير

مفيد للمطالع ، وإنما يصح ذلك على رأى من يزعم أنها
اجتهادية ظنية

هذا ما يتعلق بالكتاب ، وأما السنة ، وهى أقرب الطرق
فى اثبات كون الإجماع حجة قاطعة ، فمن ذلك ما روى أجلاء
الصحابية ، كعمر وابن مسعود وأبى سعيد الخدرى وأنس بن مالك
وابن عمر وأبى هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ، بروايات مختلفة
الألفاظ متفقة المعنى فى الدلالة على عصمة هذه الأمة عن
الخطأ والضلالة ، كقوله عليه السلام « أمتى لا تجتمع على خطأ
أمتى لا تجتمع على الضلالة ولم يكن الله بالذى يجتمع أمتى على
الضلالة ، لم يكن الله ليجمع أمتى على الخطأ ، وسألت الله أن
لا يجمع أمتى على الضلالة ، فأعطانيه » وقوله ما رآه المسلمون
حسنًا ، فهو عند الله حسن . يد الله على الجماعة ، ولا يبالى بشذوذ
من شذ ، ومن سره بجموحة الجنة ، فليأمر الجماعة ، فإن دعوتهم
لشيء من وراءهم ، وإن الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنين
أبعد . ولا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يظهر أمر الله ،
ولا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف
من خالفهم . ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر
فقد خلع ربة الإسلام من عنقه . ومن فارق الجماعة ومات
الاحكام (٤٠)

فَيَتَنَّهُ جَاهِلِيَّةٌ. عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ » وقوله « تَفْتَرِقُ أُمَّتِي
نَيْفًا وَسَبْعِينَ فَرَقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا فَرَقَةً وَاحِدَةً » قيل « يارسولَ
اللهِ ، وَمَنْ تِلْكَ الْفَرَقَةُ » قال « هِيَ الْجَمَاعَةُ » إلى غير ذلك من
الأحاديث التي لَا تُحْصَى كَثِيرَةٌ . ولم تزل ظاهرة مشهورة بين
الصحابة معمولاً بها ، لم يُنْكَرْهَا مُنْكَرٌ ، ولا دَفَعَهَا دَفْعٌ
فَإِنْ قِيلَ هَذِهِ كُلُّهَا أَخْبَارُ أَحَادٍ لَا تَبْلُغُ مُبْلَغَ التَّوَاتُرِ ، وَلَا تُفِيدُ
الْيَقِينَ . وَإِنْ سَلَّمْنَا التَّوَاتُرَ ، وَلَكِنْ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ الْخَطَأَ
وَالضَّلَالََةَ عَنِ الْأُمَّةِ عَصَمَةَ جَمِيعِهِمْ عَنِ الْكُفْرِ ، لَا بِتَأْوِيلٍ وَلَا
شَبَهَةٍ . وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِهِمْ عَصَمَتَهُمْ عَنِ الْخَطَأِ فِي الشَّهَادَةِ فِي
الْآخِرَةِ أَوْ فِيمَا يُوَافِقُ النَّصَّ الْمُتَوَاتِرَ أَوْ دَلِيلَ الْعَقْلِ ، دُونَ مَا يَكُونُ
بِالْاجْتِهَادِ . سَلَّمْنَا دَلَالََةَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ عَلَى عَصَمَتِهِمْ عَنْ كُلِّ خَطَأٍ
وَضَلَالٍ ، وَلَكِنْ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِالْأُمَّةِ كُلِّ مَنْ آمَنَ بِهِ إِلَى يَوْمِ
الْقِيَامَةِ ؛ وَأَهْلُ كُلِّ عَصْرِ عَصْرٍ لَيْسُوا كُلِّ الْأُمَّةِ ، فَلَا يَلْزَمُ امْتِنَاعُ
الْخَطَأِ وَالضَّلَالِ عَلَيْهِمْ . سَلَّمْنَا انْتِفَاءَ الْخَطَأِ وَالضَّلَالِ عَنِ الْإِجْمَاعِ
فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَعْصَارِ ، وَلَكِنْ لِمَ قُلْتُمْ إِنَّهُ يَكُونُ حُجَّةً
عَلَى الْمُجْتَهِدِينَ وَأَنَّهُ لَا تَجُوزُ مُخَالَفَتُهُ ، مَعَ أَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ فِي
الْفُرْعِيَّاتِ مُصِيبٌ عَلَى مَا يَأْتِي تَحْقِيقُهُ . وَلَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ
الْمُصِيبِينَ اتِّبَاعُ الْمُصِيبِ الْآخَرِ . سَلَّمْنَا دَلَالََةَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ عَلَى كَوْنِ

الإجماع حجة ، ولكنه مُعارض بما يدلُّ على أنه ليس بحجة .
ودليله ما سبق من الآيات والأخبار والمعقول في الآية الأولى
والجواب عن السؤال الأول من وجهين : الأول أن كلَّ
واحدٍ من هذه الأخبار ، وإن كان خبر واحدٍ يجوزُ تطرُّق
الكذب إليه ، إلا أن كلَّ عاقلٍ يحذُّ من نفسه العلمَ الضروريَّ
من جملتها ، قصْدُ رسول الله عليه السلامُ تعظيمَ هذه الأمةِ
وعصمتها عن الخطأ ، كما علِمَ بالضرورة سخاءُ حاتمٍ ، وشجاعةُ
عليٍّ ، وقيمةُ الشافعيِّ ومالكٍ وأبي حنيفة رضي الله عنهم ، وميلُ
رسول الله إلى عائشة دون باقي نسائه بالأخبار التي آحادها
آحادٌ ، غير أنها نازلةٌ منزلة التواتر

الوجه الثاني : أن هذه الأحاديث لم تزل ظاهرة مشهورة
بين الصحابة ومن بعدهم متمسكةً بها فيما بينهم في إثبات الإجماع
من غير خلافٍ فيها ولا تكثيرٍ إلى زمان وجود المخالفين . والعادةُ
جاريةٌ بإحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرُّر الأزمان
واختلاف همهم ودواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا أصل
له في إثبات أصل من أصول الشريعة ، وهو الإجماع المحكومُ
به على الكتاب والسنة من غير أن يُنبه أحدٌ على فساده
وابطاله وإظهار التكثير فيه

فإن قيل من المُحتمل أن أحداً أنكر هذه الأخبار ولم
يُنقل إلينا ، ومع هذا الاحتمال فلا قطع . قولكم إن الصحابة
والتابعين استدلوا بها على الإجماع ، لا نسلم ذلك . وما المانع أن
يكون استدلالهم على الإجماع لا بهذه الأحاديث ، بل بغيرها .
سلمنا استدلالهم بها على ذلك ، لكنه دوز لما فيه من الاستدلال
بالأحاديث على الإجماع والاستدلال على صحة الأحاديث
بالإجماع . ثم ما ذكرتموه في الدلالة على صحتها من عدم النكير
معارض بما يدل على عدم صحتها . وذلك أنها لو كانت معلومة
الصحة مع أن الحاجة داعية إلى معرفتها لبناء هذا الأصل
العظيم عليها لإحالة العادة أن لا تُعرف الصحابة للتابعين طريق
صحتها ، قطعاً للشك والارتياب

قلنا جواب الأول : ان الإجماع من أعظم أصول الدين فلو
وُجد فيما يُستدل به عليه نكير ، لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم
الخلاف فيه ، كاشتهار خلافهم فيما هو دونه من مسائل الفروع ،
كاختلافهم في دية الجنين . وقوله أنت على حرام ، وحد الشرب
ومسائل الجد والإخوة إلى غير ذلك ، ولو كان كذلك لكانت
العادة تحيل عدم نقله ، بل كان نقله أولى من نقل ما خولف
فيه من مسائل الفروع ، بل أولى من نقل خلاف النظام في

ذلك مع خفائه وقلة الاعتبار بقوله

وجواب الثاني : ما ظهر واشتهر من تمسك الصحابة والتابعين والاحتجاج بهذه الأخبار في معرض التهديد لمخالف الجماعة والزجر عن الخروج عنهم ظهوراً لا ريب فيه

وجواب الثالث : أن الاستدلال على صحة الأخبار لم يكن بالإجماع ، بل بالعادة المحيلة لعدم الإنكار على الاستدلال بما لا صحة له فيما هو من أعظم أصول الأحكام . والاستدلال بالعادة غير الاستدلال بالإجماع ، وذلك كالاستدلال بالعادة على إحالة دعوى وجود معارض للقرآن واندراسه ، ووجود دليل يدل على إيجاب صلاة الضحى وصوم شوال ونحوه

وجواب الرابع : أنه يحتمل أن تكون الصحابة قد عامت صحة الأخبار المذكورة وكونها مفيدة للعلم بعصمة الأمة ، لا بصريح مقال ، بل بقرائن أحوال وأمارات دالة على ذلك لا سبيل إلى نقلها ، ولو نقلت لتطرق إليها التأويل والاحتمال ، واكتفوا بما يعلمه التابعون من أن العادة تحيل الاعتماد على ما لا أصل له فيما هو من أعظم الأصول

قولهم : يحتمل أنه نفى عنهم الضلال والخطأ بمعنى الكفر قلنا : هذه الأخبار نعلم أنها إنما وردت تعظيماً لشأن هذه

الأمّة في معرض الامتنان والإنعام عليهم ، وفي حملها على نفى الكفر عنهم خاصة بإبطال فائدة اختصاصهم بذلك لمشاركة بعض آحاد الناس للأمّة في ذلك . وإنّما يصحّ ذلك أن لو أراد بها العصمة عمّا لا يُعصم عنه الآحاد من أنواع الخطأ والكذب ونحوه . وما ذكره من باقى التأويلات فباطل . فإنّ فائدة هذه الأخبار إنّما وردت لإيجاب متابعة الأمّة والحثّ عليه والزجر عن مخالفته . ولو لم يكن ذلك محمولاً على جميع أنواع الخطأ ، بل على بعض غير معلوم من ألفاظ الأخبار لامتنع إيجاب متابعتهم فيه ، لكنّه غير معلوم ، ولبطلت فائدة تخصيص الأمّة بما ظهر منه قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس لهم في نفى بعض أنواع الخطأ عنهم ، على ما سبق تعريفه

وعن السؤال الثالث : ما سبق فى المسائل المتقدمة

وعن الرابع : أنّه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن الإجماع فيما ذهبوا إليه قطعاً فمُخالِفُهُ يكونُ مخطئاً قطعاً . والمخطئ قطعاً فى أمور الدين إذا كان عالماً به لا يخرج عن التبديع والتفسيق . ولا معنى لكون الإجماع حجّة على الغير سوى ذلك . كيف وإنّه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن أهل الإجماع فيما ذهبوا إليه ، فقد أجمعوا على وجوب اتباعهم فيما ذهبوا إليه ، فكان واجباً ، نفياً

للخطأ عنهم، وعن المعارضات الثقيلة ما سبق في أول المسألة
وأما المعقول فهو أن الخلق الكثير، وهم أهل كل عصر
إذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزماً قاطعاً، فالعادة تُحيل
على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع به؛ وليس له مستند قاطع
بحيث لا يتنبه واحد منهم إلى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع.
ولهذا وجدنا أهل كل عصر قاطعين بخطئة مخالف ما تقدم
من إجماع من قبلهم، ولولا أن يكون ذلك عن دليل قاطع،
لاستحال في العادة اتفاقهم على القطع بخطئة المخالف ولا يقف
واحد منهم على وجه الحق في ذلك. ومن سلك هذه الطريقة
المعنوية لم ير انعقاد الإجماع عندما إذا كان عدد المجمعين ينقص
عن عدد التواتر. ويلزمه أن لا يكون الإجماع المحتج به خصيصاً
بإجماع أهل الحل والعقد من المسلمين، بل هو عام في إجماع
كل من بلغ عددهم عدد التواتر، وإن لم يكونوا مسلمين، فضلاً
عن أهل الحل والعقد. وقد احتج الشيعة على صحة الإجماع
بأن ما من عصر إلا ولا بُدَّ فيه من إمام معصوم على ما قرَّره
من قاعدتهم في ذلك في «أبكار الأفكار» فاذا أجمع أهل الحل
والعقد من أهل العصر على حكم حادثة فلا بُدَّ وأن يكون فيهم
الإمام المعصوم، لكونه سيد العلماء، وإلا لما كان الاتفاق من

جميع أهل الحل والعقد، وهو خلاف الفرض. وإذا كان كذلك، فالإمام المعصوم لا يقول إلا حقاً مقطوعاً به، وما وافقه من قول باقي الأمة أيضاً يكون مقطوعاً به لكونه موافقاً للمقطوع به ومخالف القاطع نَحْطُ لا محالة

ولقائل أن يقول: أما الحجة الأولى، فالعادة لا تُحِيلُ الخطأ على الخلق الكثير بظنهم ما ليس قاطعاً قاطعاً. ولهذا، فإن اليهود والنصارى، مع كثرتهم كثرة تخرج عن حد التواتر، قد أجمعوا على تكذيب محمد عليه السلام وإنكار رسالته. وليس ذلك إلا لخطئهم في ظن ما ليس قاطعاً قاطعاً. وبالجملة فإما أن يُقال باستحالة الخطأ عليهم فيما ذهبوا إليه، أو لا يقال باستحالته، فإن كان الأول لزم أن لا يكون محمد نبياً حقاً لإجماعهم على تكذيبه؛ وإن كان الثاني فهو المطلوب

فإن قيل: ما ذكرتموه في إبطال التمسك ههنا بالعادة لازم عليكم فيما ذكرتموه في الاحتجاج بالسنة على كون الإجماع حجة، فإن حاصله آتٍ إلى الاحتجاج بالعادة وفيه إبطال ما قررتموه

قلنا: الذي تمسكنا به من العادة إحالة اتفاق الأمة على إسناد المقطوع إلى الأخبار التي مستند العلم بها وبمدلولها السماع المحسوس أو قرائن الأحوال، والذي لا نُحِيلُهُ في العادة ههنا إنما هو الغلط

بظنِّ ما ليس مقطوعاً مقطوعاً به، فيما هو نظريٌّ وطرقه مختلفة، وهو غير محسوس ولا مستند العلم به قرائن الأحوال، فافترق البابان. وأمّا حجة الشيعة فبنية على وجود الإمام المعصوم في كلِّ عصر. وقد أبطلنا ذلك بالاعتراضات القادحة والإشكالات المشكلة على جهة الوفاء والاستقصاء في موضعه اللائق به من الإمامة في علم الكلام، فعليك بمراجعته

المسألة الرابعة

اتَّفَقَ القائلونَ بكون الإجماع حجةً على أنّه لا اعتبار بموافقة من هو خارج عن الملة، ولا بمخالفته، وأنّه لا يُشترطُ فيه اتِّفاقُ كلِّ أهلِ الملة إلى يوم القيامة
أمّا الأوّلُ فلأنّ الإجماع إنّما عُرِفَ كونه حجةً بالأدلة السميّة، على ما سبق. وهي، مع اختلاف ألفاظها، لا اشعار لها بإدراج من ليس من أهل الملة في الإجماع، ولا دلالة لها إلا على عصمة أهل الملة، ولأنّ الكافر غير مقبول القول، فلا يكون قوله معتبراً في إثبات حجة شرعية، ولا إبطالها. وإذا تمّ الإجماع دونه، فلا اعتبار بمخالفته
وأمّا الثاني، فلأنّ الإجماع حجة شرعية يُستدلُّ به على الأحكام (٤١)

الأحكام الشرعية؛ فلو أُعْتُبِرَ فِيهِ إِجْمَاعُ كُلِّ أَهْلِ الْمِلَّةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَمَا أُمِكنَ الِاحْتِجَاجُ بِهِ: أَمَّا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَلَعَدِمَ كَمَالُ الْمُجْمَعِينَ، وَأَمَّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَلَأَنَّهُ لَا تَكْلِيفَ، وَلَا اسْتِدْلَالَ

المسألة الخامسة

ذهب الأكثرون إلى أَنَّهُ لَا اعتِبارَ بِمُوافقةِ العاميِّ من أَهْلِ الْمِلَّةِ فِي انعقادِ الإجماعِ، وَلَا بِمُخالفتهِ؛ واعتبره الأُفَلُونُ، وَإِلَيْهِ مِيلُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ. وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَ الْأُمَّةِ إِنَّمَا كَانَ حُجَّةً لِعَصْمَتِهَا عَنِ الْخَطِإِ، بِمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الدَّلَائِلُ السَّمْعِيَّةُ مِنْ قَبْلِ؛ وَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ الْعَصْمَةُ مِنْ صِفَاتِ الْهَيْئَةِ الاجتماعيةِ مِنَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَلَا يَلِزُمُ أَنْ تَكُونَ الْعَصْمَةُ الثَّابِتَةُ لِلْكُلِّ ثَابِتَةً لِبَعْضٍ، لِأَنَّ الْحُكْمَ الثَّابِتَ لِلْجَمَلَةِ لَا يَلِزُمُ أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا لِلْأَفْرَادِ

فَإِنْ قِيلَ يَجِبُ تَخْصِيصُ مَا وَرَدَ مِنَ النُّصُوصِ الدَّالَّةِ عَلَى عَصْمَةِ الْأُمَّةِ بِأَهْلِ الْحِلِّ وَالْعَقْدِ مِنْهُمْ دُونَ غَيْرِهِمْ لِسِتَةِ أَوْجِهٍ الْأَوَّلُ: أَنَّ الْعَامِيَ يَلِزِمُهُ الْمَصِيرُ إِلَى أَقْوَالِ الْعُلَمَاءِ بِالْإِجْمَاعِ؛ فَلَا تَكُونُ مُخَالَفَتُهُ مُعْتَبَرَةً فِيمَا يَجِبُ عَلَيْهِ التَّقْلِيدُ فِيهِ

الثاني : أن الأمة إنما كان قولها حجةً ، إذا كان ذلك
مُسْتَنَدًا إلى الاستدلال ، لأن إثبات الأحكام من غير دليل
مُحال . والعامي ليس أهلاً للاستدلال والنظر ، فلا يكون قوله
معتبراً كالصبي والمجنون

الثالث : أن قول العامي في الدين من غير دليل خطأ
مقطوع به ؛ والمقطوع بخطئه لا تأثير لموافقه ولا لمخالفته
الرابع : أن أهل العصر الأول من الصحابة ، علماءهم
وعوامهم أجمعوا على أنه لا عبرة بموافقة العامي ولا بمخالفته
الخامس : أن الأمة إنما عصمت عن الخطأ في استدلالها ،
لأن إثبات الأحكام الشرعية من غير استدلال ودليل خطأ ؛
والعامي ليس هو من أهل الاستدلال ، فلا يُتصورُ ثبوت عصمة
الاستدلال في حقه

السادس : هو أن العامي لا يُتصورُ منه الإصابة ، إذا كان
قائلاً بالحكم من غير دليل ، فلا يُتصورُ عصمته ، لأن العصمة
مستلزمة للإصابة

والجواب ، عن الوجه الأول : أنه وإن كان يجبُ على
العامي الرجوعُ إلى أقوال العلماء ، فليس في ذلك ما يدلُّ على
أن أقوال العلماء دونها حجةٌ قاطعةٌ على غيرهم من المجتهدين من

بعدهم لجواز أن يكون الاحتجاج بأقوالهم على من بعدهم مشروطاً بموافقة العامة لهم ، وإن لم يكن ذلك شرطاً في وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتون به .

وعن الثاني : أنه وإن كان لا بُدَّ في الإجماع من الاستدلال لكن من أهل الاستدلال أو مطلقاً : الأوّل مُسلمٌ ، والثاني ممنوعٌ . وعلى هذا ، فلا يمتنع أن تكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطاً في جعل الإجماع حجةً ، وإن لم يكن العامى مستدلاً ، ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة ، لما بينهما من التفاوت في قرب الفهم في حق العامة ، الموجب للتكليف ، وبمده في حق الصبيان والمجانين ، المانع من التكليف .

وعن الثالث : أنه ، وإن كان قولُ العامى في الدين من غير دليل خطأ ، فلا يمتنع ذلك من كون موافقته للعلماء في أقوالهم شرطاً في الاحتجاج بها على غيرهم .

وعن الرابع : أنه دعوى لم يَقم عليها دليل .

وعن الخامس ، أن العامى ، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يمتنع أن تكون موافقته من غير استدلال شرطاً في كون الإجماع حجة .

وعن السادس : أنه ، وإن كان العامى إذا انفرد بالحكم لا يتصور منه الإصابة ، فما المانع من تصويبه مع الجماعة بتقدير موافقته لهم في أقوالهم ؛ ولا شك أن العامى مُصيبٌ في موافقته للعلماء . وعلى هذا ، جاز أن تكون موافقته شرطاً في جعل الإجماع حجةً ، على ما سبق تقريره

وبالجملة ، فهذه المسألة اجتهادية ، غير أن الاحتجاج بالإجماع عند دخول العوام فيه يكون قطعياً ، وبدونهم يكون ظنياً . وعلى هذا فمن قال بإدخال العوام في الإجماع ، قال بإدخال الفقيه الحافظ لأحكام الفروع فيه ، وإن لم يكن أصولياً ، وإدخال الأصولى الذى ليس بفقيه بطريق الأولى لما بينهما وبين العامة من التفاوت في الأهلية وصحة النظر ، هذا فى الأحكام ، وهذا فى الأصول

ومن قال بأنه لا مدخل للعوام فى الإجماع اختلفوا فى الفقيه والأصولى ، نفياً وإثباتاً : فمن أثبت نظر الى ما اشتملا عليه من الأهلية التى لا وجود لها فى العامى ، ودخولها فى عموم لفظ الأمة فى الأحاديث السابق ذكرها . ومن نفى ، نظر الى عدم الأهلية المعتبرة فى أئمة أهل الحل والعقد من المجتهدين ، كالشافعى وأبى حنيفة ومالك وأحمد وغيرهم . ومنهم من فصل

بينَ الفقيه والأصولي ، وهؤلاء اختلفوا : فمنهم من اعتبر قولَ
الفقيه الذي ليس بأصوليٍّ ، وألغى قولَ الأصولي الذي ليس
بفقيه . ومنهم من عكس الحالَ واعتبر قولَ الأصولي دون الفقيه
لكونه أقربَ الى مقصودِ الاجتهاد ، لعمه بمدارك الأحكام على
اختلاف أقسامها ، وكيفية دلائلها ، وكيفية تلقي الأحكام من
منطوقها ومفهومها ومعقولها ، بخلاف الفقيه . ومن اعتبر قولَ
الأصولي والفقيه ، اعتبر قولَ من بلغ رتبة الاجتهاد ، وإن لم
يكن مشتهراً بالفتوى بطريق الأولى ، وذلك كواصل ابن
عطاء ونحوه . وفيه خلافٌ . والمتبعُ في ذلك كله ما غلبَ على
ظنَّ المجتهد

المسألة السادسة

المجتهد المطلق ، إذا كان مبتدعاً لا يخلو ، إماماً أن لا يكفرَ
ببدعته ، أو يكفرَ

فإن كان الأول ، فقد اختلفوا في انعقاد الإجماع مع مخالفته
نقياً وإثباتاً . ومنهم من قال : الإجماعُ لا ينعقدُ عليه ، بل على
غيره ، فيجوز له مخالفةُ إجماع من عداه . ولا يجوزُ ذلك لغيره .
والمختارُ أنه لا ينعقدُ الإجماعُ دونه ، لكونه من أهل الحلِّ

والعقد ، وداخلًا في مفهوم لفظ الأمة المشهود لهم بالعصمة .
وغايته أن يكونَ فاسقًا ، وفسقه غيرُ مُخلٍ بأهلية الاجتهاد .
والظاهرُ من حاله فيما يُخبر به عن اجتهاده الصدقُ كإخبار
غيره من المجتهدين . كيف وإنه قد يُعلمُ صدقُ الفاسق بقرائن
أحواله ، في مباحثاته وفلوات لسانه ؛ وإذا عُلِمَ صدقه ، وهو مُجتهد
كان كغيره من المجتهدين

فإن قيل : إذا كان فاسقًا ، فالفاسقُ غيرُ مقبولٍ القول
إجماعًا فيما يُخبر به ، فكان كالكافر والصبي ، ولأنه لا يجوزُ
تقليدهُ فيما يُفتي به ، فلا يُعتبرُ خلافه كالصبي

قلنا : إنما لا يُقبلُ قُوله فيما يُخبر به ، إذا لم يكن متأولًا
وكان عالمًا بفسقه . وأما إذا لم يكن كذلك ، فلا . وعلى هذا ،
فلا نُسَلِّمُ امتناعَ قبولِ فتواه بالنسبة إلى مَنْ ظهر صدقه عنده .
وأما الصبي ، فإِنَّمَا لم يُعتبر قُوله لعدم أهليته بخلاف مانحٍ فيه
وإن كان الثاني ، فلا خلاف في أَنَّهُ غيرُ داخلٍ في الإجماع
لعدم دخوله في مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة ، وإن لم يعلم
هو كفرَ نفسه . وعلى هذا ، فلو خالف في مسألة فرعية ،
وبقى مصرًّا على المخالفة حتى تاب عن بدعته ، فلا أثرٌ لمخالفته ،
لانعقاد إجماع جميع الأمة الإسلامية قبل إسلامه ، كما لو أسلم

ثم خالف، إلا على رأى من يشترط في الإجماع انقراض عصر
المجمعين، ولو ترك بعض الفقهاء العمل بالإجماع، بخلاف هذا
المبتدع المكفر، فهو معذور، إن لم يعلم ببدعته ولا يؤاخذ
بالمخالفة، كما إذا عمل الحاكم بشهادة شاهد الزور من غير علم
بتزويره؛ وإن علم ببدعته، وخالف الإجماع، لجهله بأن تلك
البدعة مكفرة، فهو غير معذور لتقصيره عن البحث، والسؤال
عن ذلك لعلماء الأصول العارفين بأدلة الإيمان والتكفير، حتى
يحصل له العلم بذلك بدليله، إن كانت له أهلية فهمه؛ وإلا
قلدتم فيما يخبرون به من التكفير. وأما ماذا يكفر به من البدع،
فقد استقصينا الكلام فيه في حكايات مذاهب أهل الملل
والنحل في «ابكار الافكار» فعليك بمراجعته

المسألة السابعة

ذهب الاكثرون من القائلين بالإجماع إلى أن الإجماع
المحتج به غير مختص بإجماع الصحابة، بل إجماع أهل كل
عصر حجة، خلافاً لداود وشيعته من أهل الظاهر، ولأحمد
ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه
والأول هو المختار؛ ويدل عليه أن حجة كون الإجماع

حِجَّةٌ غَيْرُ خَارِجَةٍ كَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْمَعْقُولِ .
وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا لَا يَفْرُقُ بَيْنَ أَهْلِ عَصْرِ وَعَصْرِ ، بَلْ هُوَ
مُتَنَاوِلٌ لِأَهْلِ كُلِّ عَصْرِ حَسَبِ تَنَاوُلِهِ لِأَهْلِ عَصْرِ الصَّحَابَةِ ،
فَكَانَ إِجْمَاعُ أَهْلِ كُلِّ عَصْرِ حِجَّةً

فَإِنْ قِيلَ : حِجَّةُ كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حِجَّةً غَيْرُ خَارِجَةٍ عَنِ
الْآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ السَّابِقِ ذِكْرُهَا ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ
أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ » وَقَوْلُهُ « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا »
خُطَابَ مَعَ الْمَوْجُودِينَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَلَا يَكُونُ
مُتَنَاوِلًا لغيرهم ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى « وَيتَّبِعْ غيرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ » وَالْأَخْبَارُ
الدَّالَّةُ عَلَى عَصَمَةِ الْأُمَّةِ خَاصَّةً بِالصَّحَابَةِ الْمَوْجُودِينَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ
عَلَيْهِ السَّلَامُ ، إِذْ هُمْ كُلُّ الْمُؤْمِنِينَ وَكُلُّ الْأُمَّةِ ، فَإِنَّ مَنْ لَمْ
يُوجَدْ بَعْدَ ، لَا يَكُونُ مُوصُوفًا بِالْإِيمَانِ ، وَبِكُونِهِ مِنَ الْأُمَّةِ . وَأَمَّا
التَّابِعُونَ ، وَكَذَلِكَ مِنْ بَعْدِهِمْ ، إِذَا أَجْمَعُوا عَلَى حُكْمٍ ، فَلَيْسَ هُمْ
كُلُّ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا كُلُّ الْأُمَّةِ ، فَلَا يَكُونُ الْخُطَابُ مُتَنَاوِلًا لَهُمْ
وَحْدَهُمْ ، بَلْ مَعَ مَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قَبْلَهُمْ ضَرُورَةُ اتِّصَافِهِمْ
بِذَلِكَ ، حَالَةً وَجُودِهِمْ ، وَبِمَوْتِهِمْ لَمْ يُخْرِجُوا عَنْ كُونِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ
وَمِنْ الْأُمَّةِ . وَكَذَلِكَ فَإِنَّهُ لَوْ ذَهَبَ وَاحِدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ إِلَى
حُكْمٍ ، وَاتَّفَقَ التَّابِعُونَ عَلَى خِلَافِهِ لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعُهُمْ مُنْعَقِدًا ؛ وَلَوْ
الْأَحْكَامُ (٤٢)

خرج بموته عن الأمة والمؤمنين ، لما كان كذلك . وإذا لم يكن
التابعون كل الأمة ، ولا كل المؤمنين ، فما اتفقوا عليه لا يكون
هو قول كل الأمة ولا كل المؤمنين فلا يكون حجة . وسواء
وجد من تقدم قول أو لم يوجد ، فخالقهم لا يكون مخالفاً
لكل الأمة ، ولا لكل المؤمنين ، فلا يكون بذلك مستحقاً
للذم والتوعّد . سلّمنا دلالة الآيات والأخبار على انعقاد إجماع
من بعد الصحابة حجة ، لكنّه معارض بما يدلّ على عدمه ، وبيان
من ستمّ أوجه :

الأول : أن إجماع التابعين لا بدّ له من دليل ؛ وذلك الدليل
إمّا أن يكون نصّاً ، أو إجماعاً ، أو قياساً
فإن كان إجماع من تقدم ، فالحكم ثابت بإجماع الصحابة ،
لا بإجماع التابعين

وإن كان قياساً ، فيستدعي أن يكون متفقاً عليه بين جميع
التابعين ، ليكون مناط إجماعهم ؛ وليس كذلك ، لوقوع الخلاف
فيه فيما بينهم

وإن كان نصّاً ، فلا بدّ وأن تكون الصحابة عالمة به ضرورة
أنّه لا طريق إلى معرفة التابعين به إلا من جهة الصحابة ؛ ولو
كان ذلك دليلاً يمكن التمسك به في إثبات الحكم ، لما تصوّر

تواطئ الصحابة على تركه وإهماله

الثاني : هو أن الأصل أن لا يرجع إلى قول أحد سوى
الصادق المؤيد بالمعجزة، لتطرق الخطأ والكذب إلى من عداه.
غير أنه لما ورد الثناء من النبي عليه السلام على الصحابة بقوله
« أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وقوله « عليكم بسنتي
وسنة خلفاء الراشدين من بعدي » والزم لأهل الأعصار
المتأخرة بقوله عليه السلام : « ثم يَفْشُوا الكَذِبَ وإنَّ الرجلَ
يُصْبِحُ مؤمناً، ويُحْسِي كُفْراً؛ وإنَّ الواحدَ منهم يحلفُ على ما
لا يعلم، ويشهدُ قبل أن يُسْتَشْهَدَ؛ وإنَّ الناسَ يكونون كالذئابِ،
إلى غير ذلك من أنواع الذم التي سبق ذكرها، أوجب قصر
الاحتجاج على إجماع الصحابة دون غيرهم

الثالث : أن الاحتجاج بالإجماع إنما يمكن بعد الإطلاع
على قول كل واحد من أهل الحل والعقد ومعرفة في نفسه .
وذلك إنما يتصور في حق الصحابة ، لأن أهل الحل والعقد
منهم كانوا معروفين مشهورين محصورين لقاءتهم وانحصارهم في
قطر واحد، بخلاف التابعين ومن بعدهم لكثرتهم وتشتتهم في
البلاد المتباعدة

الرابع : أن الإجماع من الصحابة واقع على أن كل مسألة

لا تكونُ مُجمَعاً عليها ولا فيها نصُّ قاطعٌ أنَّه يجوزُ الاجتهادُ فيها .
فإذا لم يكنْ إجماعٌ من الصحابة ، ولا شَمَّ نصُّ قاطعٌ ، وإلا لما
ساغ من الصحابة تركهُ وإهمالهُ ، فتكونُ المسألةُ مُجمَعاً على جواز
الاجتهادِ فيها منهم ، فلو أجمع التابعونَ على حُكم تلك المسألة ،
فإن منعنا من اجتهادِ غيرِهِم فيها ، فقد خرقنا إجماعَ الصحابة ؛
وإن جَوَزنا ، فإجماعُ التابعين لا يكونُ حُجَّةً ، وهو المطلوبُ
الخامسُ : أنَّه لو كان في الأمة من هو غائبٌ ، فإنه وإن لم
يكن له في المسألة قولٌ بنفي ولا إثباتٍ ، لا ينعقدُ الإجماعُ
دونه في تلك المسألة ، لكونه ، لو كان حاضراً ، لكان له فيها
قولٌ ؛ فكذلك الميت من الصحابة قبل التابعين

السادس : أنَّه لو كان قد خالفَ واحدٌ من الصحابة ، فإنَّ
إجماعَ التابعين بعده لا ينعقدُ ، وإذا لم ينقلْ خلاف من تقدَّم
لا ينعقدُ الإجماعُ لاحتمال أن أحداً ممن تقدَّم خالف ولم ينقلْ
خلافه ؛ وإذا احتملَ واحتملَ ، فالإجماعُ لا يكونُ متيقِّناً

والجواب عن السؤال الأوَّل : قولهم في الآيات إنها خطابٌ
مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام يلزمهم عليه أن لا ينعقد
إجماعُ الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند نزول هذه
الآيات ، لأنَّ إجماعهم ليس إجماعَ جميع المخاطبين وقت

نزولها، وإن لا يُعتمد بخلاف من أسلم بعد نزولها، لكونه خارجاً عن المخاطبين . وقد أجمعنا على أن إجماع من بقي، من الصحابة بعد رسول الله، يكون حجة . قولهم : التابعون ليس هم كل الأمة، ولا كل المؤمنين، يلزم عليه أن لا ينعقد إجماع من بقي من الصحابة بعد موت رسول الله، لأن من مات من الصحابة، أو استشهد في حياة رسول الله داخل في مسمى المؤمنين والأمة، وهو خلاف المجمع عليه بين القائلين بالإجماع، وليس ذلك، إلا لأن الماضي إذا لم يكن له قول غير معتبر، كما أن المستقبل غير منتظر . وعلى هذا، فنقول : إنه إذا ذهب واحد من الصحابة إلى حكم في مسألة، ثم مات، وأجمع التابعون على خلافه في تلك المسألة، فقد قال بعض الأصوليين إنه ينعقد إجماع التابعين، ولا اعتبار بقول الماضي، وليس بحق، لأنه يلزم منه أنه إذا أجمعت الصحابة على حكم، ثم ماتوا، وأجمع التابعون على خلاف إجماع الماضين، أنه ينعقد، وهو محال . مخالف لإجماع القائلين بالإجماع . وإنما الحق في ذلك أن يقال : إذا حكم الواحد من الصحابة بحكم، ثم حكم التابعون بخلافه، فحكم التابعين ليس هو حكم جميع الأمة المعبرين في تلك المسألة التي وقع الخوض فيها . وإن كان حكمهم في مسألة

لم يتقدّم فيها خلافُ بعض الصحابة، فهو حكم كلّ الأمة المعترين
وهذا كما لو أفتى الصحابيُّ بحكم، ثم مات، وأُجمع باقي الصحابة
على خلافه، فإنّه لا ينعقدُ إجماعهم؛ وإن انعقد إجماعهم إذا
مات من غير مخالفة، لأنّ حكمهم في الأوّل ليس هو حكم كلّ
الأمة المعترين بخلاف حكمهم في الثاني

والجواب عن المعارضة الأولى أنّه، وإن كان دليل التابعين
معلوماً للصحابة، غير أنّه لا يمتنع أن تكون واقعة الحكم لم تقع
في زمن الصحابة، فلم يتعرّضوا لحكمها؛ وإنما وقعت في زمن
التابعين، فتعرّضوا لإثبات حكمها بناءً على ما وجدوه من الدليل
الذي كان معلوماً للصحابة

وعن الثانية أنّ الأدلّة الدالّة على كون الإجماع حجّةً
لا تفرق بين أهل عصرٍ وعصرٍ

وقوله عليه السلام «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»
لا يدلّ على عدم الاهتداء بغيرهم إلّا بطريق مفهوم اللقب؛
والمفهوم ليس بحجّة فضلاً عن مفهوم اللقب على ما سيأتى في
مسائل المفهوم

وكذلك الكلام في قوله «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر
وعمر. كيف وأنّ ذلك ممّا يُوجب كون إجماع أبي بكر وعمر مع

مخالفة باقى الصحابة لهم حجة قاطعة، وهو خلاف الإجماع
من الصحابة

قولهم إنه ذم أهل الأعصار المتأخرة . قلنا : غاية ما فى
ذلك غلبة ظهور الفساد والكذب ، وليس فيه ما يدل على خلل
كل عصر ممن تقوم الحجة بقوله ، وأنه اذا اتفق أهل ذلك
العصر على حكم لا يكونون معصومين عن الخطأ فيه
وعن الثالثة ما سبق فى مسألة تصور الإطلاع على إجماعهم
ومعرفتهم

وعن الرابعة أنه إن أجمع الصحابة على تجويز الخلاف مطلقاً
فلا يتصور انعقاد إجماع التابعين على الحكم فى تلك المسألة ،
لما فيه من التعارض بين الإجماعين القاطعين . وإن أجمعوا على
تسوية الاجتهاد مشروطاً بعدم الإجماع ، فلا تناقض
وعن الخامسة أنها منتقضة بالواحد من الصحابة ، فإنه
لو مات انعقد الإجماع من باقى الصحابة دونة ، ولو كان غائباً
لم ينعقد . وإنما كان كذلك ، لأن النائب فى الحال له أهلية
القول والحكم والموافقة والمخالفة ، بخلاف الميت .
وعن السادسة أنها باطلة بالميت الأول من الصحابة ، فإنه
يُحتمل أنه خالف ، ولم يُنقل خلافه . ومع ذلك فإن إجماع باقى

الصحابة بعده يكون منعقدًا . كيف وأنَّ النظرَ إلى مثل هذه
الاحتمالات البعيدة ، مما لا تنفك إليه . وإلا لما انعقد إجماعُ
الصحابة لاحتمال أن يكونَ واحدٌ منهم قد أظهرَ الموافقةَ ، وأُبطنَ
المخالفةَ لأمرٍ من الأمور ، كما نُقلَ عن ابنِ عباسٍ في موافقته
لعمُر في مسألة العولِ وإظهار النكير بعده

المسألة الثامنة

اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل ، فذهب
الأكثرون إلى أنه لا ينعقد . وذهب محمدُ ابنُ جرير الطبري
وأبو بكر الرازي وأبو الحسين الخياط من المعتزلة ، وأحمد ابن حنبل
في إحدى الروايتين عنه ، إلى انعقاده . وذهب قومٌ إلى أن عددَ
الأقلَّ أن بلغَ التواتر لم يعتدَّ بالإجماعِ دونه ، وإلا كان معتدًّا
به . وقال أبو عبد الله الجرجاني : أن سوَّغت الجماعة الاجتهادَ
في مذهب المخالف ، كان خلافه معتدًّا به ، بخلاف ابن عباس
في مسألة العول . وإن أنكرت الجماعة عليه ذلك ، بخلاف
ابن عباس في المتعة والمنع من تحريم ربا الفضل ، لم يكن خلافه
مُعتدًّا به . ومنهم من قال أن قول الأكثر يكون حجةً ، وليس
بإجماعٍ . ومنهم من قال أن اتباع الأكثر أولى ، وإن جاز خلافه

والمختار مذهب الأكثرين . ويدل عليه أمران : الأول
أن التمسك في إثبات كون الإجماع حجة إنما هو بالأخبار
الواردة في السنة الدالة على عصمة الأمة على ما سبق تقريره .
وعند ذلك فلفظ (الأمة) في الأخبار يحتمل أنه أراد به كل
الموجودين من المسلمين في أي عصر كان ، ويحتمل أنه أراد به
الأكثر ، كما يقال : بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ؛
والمراد به الأكثر منهم . غير أن حمله على الجميع مما يوجب العمل
بالإجماع قطعاً لدخول العدد الأكثر في الكل ؛ ولا كذلك إذا
حُمِلَ على الأكثر ، فإنه لا يكون الإجماع مقطوعاً به لاحتمال
إرادة الكل ؛ والأكثر ليس هو الكل

الثاني أنه قد جرى مثل ذلك في زمن الصحابة ، ولم ينكر أحد
منهم على خلاف الواحد ، بل سوغوا له الاجتهاد فيما ذهب إليه
مع مخالفة الأكثر . ولو كان إجماع الأكثر حجة ملزمة للغير
الأخذ به ، لما كان كذلك . فمن ذلك اتفاق أكثر الصحابة على
امتناع قتال مانعي الزكاة مع خلاف أبي بكر لهم . وكذلك خلاف
أكثر الصحابة لما انفرد به ابن عباس في مسألة العول وتحليل
المتعة وأنه لا رباً إلا في النسيئة . وكذلك خلافهم لابن مسعود فيما
انفرد به في مسائل الفرائض ، ولزيد ابن أرقم في مسألة العينة ،
الاحكام (٤٣)

ولأبي موسى في قوله : النومُ لا ينقضُ الوضوءَ ، ولأبي طلحة في قوله بأنَّ أكلَ البرد لا يفطر ، الى غير ذلك

ولو كان إجماعُ الأكثر حجةً ، لبادروا بالإنكار والتخطئة ؛ وما وجدَ منهم من الإنكار في هذه الصور لم يكن إنكاراً تخطئهُ بل إنكاراً مناظرةً في المأخذ ، كما جرت عادةُ المجتهدين بعضهم مع بعضٍ . ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب اليه الأقلُّونَ جازاً الى وقتنا هذا . وربما كان ما ذهب اليه الأقلُّ هو المعولُّ عليه الآن ، كقتال مانعي الزكاة . ولو كان ذلك مخالفاً للإجماع المقطوع به ؛ لما كان ذلك سائغاً . وقد تمسك بعضهم ههنا بطريقةٍ أخرى ، فقال إنه لو انعقدَ إجماعُ الأكثر مع مخالفةِ الأقلِّ ، فإمّا أن ينعقدَ الإجماعُ عليه ، فيلزم منه تركُ ما علمه بالدليل والرجوع الى التقليد ، وذلك في حقِّ المجتهدِ ممتنعٌ ؛ وإن لم ينعقدِ الإجماعُ عليه ، فلا يكونُ الإجماعُ حجةً مقطوعاً بها فإنه لو كان مقطوعاً به لما ساءت مخالفةُ الاجتهاد

ولقائل أن يقول : إذا فرضنا أن انعقادَ الإجماعِ من الأكثر دونَ الأقلِّ حجةٌ قاطعةٌ ، فالقولُ برجوعِ المجتهدِ الواحدِ إليه . وإن كان على خلافِ ما أوجبه اجتهادهُ ، لا يكونُ منكراً لما فيه من تركِ الاجتهادِ بالرجوعِ إلى الإجماعِ القاطع . ولهذا ، فإنه لو

أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى حَكْمٍ ، ثُمَّ جَاءَ مِنْ بَعْدِهِمْ مُجْتَهِدٌ يَرَى فِي
اجْتِهَادِهِ مَا يُخَالِفُ إِجْمَاعَ الْأُمَّةِ السَّابِقَةِ ، لَمْ يَجُزْ لَهُ الْحَكْمُ بِهِ ،
بَلْ وَجِبَ عَلَيْهِ الرَّجُوعُ إِلَى الْأُمَّةِ

احتجَّ المخالفون بالنصوص والإجماع والمعقول :

أَمَّا مِنْ جِهَةِ النُّصُوصِ ، فَفِيهَا مَا وَرَدَ مِنَ الْأَخْبَارِ الدَّالَّةِ
عَلَى عَصَمَةِ الْأُمَّةِ عَنِ الْخَطِئِ . وَلَفْظُ (الْأُمَّةُ) يَصِحُّ إِطْلَاقُهُ عَلَى
أَهْلِ الْعَصْرِ ، وَإِنْ شَدَّ مِنْهُمْ الْوَاحِدُ وَالْإِثْنَانِ ، كَمَا يُقَالُ : بَنُو تَيْمٍ
يَحْمُونَ الْجَارَ ، وَيُكْرَمُونَ الضَّيْفَ . وَالْمُرَادُ بِهِ الْأَكْثَرُ . فَكَانَ
إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً لِدَلَالَةِ النُّصُوصِ عَلَيْهِ . وَمِنْهَا قَوْلُهُ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ
« عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ ، عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ ، يَدُ اللَّهِ عَلَى
الْجَمَاعَةِ ، إِيَّاكُمْ وَالشُّذُوزَ » وَالوَاحِدُ وَالْإِثْنَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْخَلْقِ
الْكَثِيرِ شَذُوزٌ . « الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ عَنِ الْإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ »
وَنَحْوُ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ .

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَهُوَ أَنَّ الْأُمَّةَ اعْتَمَدَتْ فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ
عَلَى انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ ، لَمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْأَكْثَرُونَ ، وَإِنْ خَالَفَ
فِي ذَلِكَ جَمَاعَةٌ كَعَلِيٍّ وَسَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ . وَلَوْلَا أَنَّ إِجْمَاعَ
الْأَكْثَرِ حُجَّةٌ مَعَ مُخَالَفَةِ الْأَقَلِّ ، لَمَّا كَانَتْ إِمَامَةُ أَبِي بَكْرٍ ثَابِتَةً
بِالْإِجْمَاعِ

وأما من جهة المعقول، فمن خمسة أوجه :
الأول : أن خبر الواحد بأمر لا يُفيد العلم، وخبر الجماعة
إذا بلغ عددهم عدد التواتر يُفيد العلم . فليكن مثله في باب
الاجتهاد والإجماع

الثاني : أن الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر،
فليكن مثله في الاجتهاد

الثالث : أنه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين، لما انعقد
الإجماع أصلاً، لأنه ما من إجماع إلا ويمكن مخالفة الواحد
والاثنين فيه، إما سرّاً، وإما علانيةً

الرابع : أن الإجماع حجة في العصر الذي هم فيه، وفيما
بعد؛ وذلك يقتضي أن يكون فيهم مخالف حتى يكون حجة عليه
الخامس : أن الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافة في
رأى الفضل في النقود، وتحليل المتعة، والعول . ولولا أن اتفاق
الأكثر حجة لما أنكروا عليه، فإنه ليس للمجتهد الإنكار
على المجتهد

والجواب : قولهم : لفظ (الأمة) يصح إطلاقه على الأكثر
قلنا بطريق المجاز، ولهذا يصح أن يقال : إذا شذ عن
الجماعة واحد، ليس هم كل الأمة ولا كل المؤمنين، بخلاف ما

إِذَا لَمْ يَشْذَ مِنْهُمْ أَحَدٌ . وَعَلَى هَذَا ، فَيَجِبُ حَمْلُ لَفْظِ (الْأُمَّةِ) عَلَى الْكُلِّ لَكُونَ الْحِجَّةُ فِيهِ قِطْعِيَّةً لَمَّا يَتَنَاهُ فِي حُجَّتِنَا . وَعَلَى هَذَا ، فَيَجِبُ حَمْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ « عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ » عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ الْعَصْرِ ، لِأَنَّهُ لَا أَكْثَرَ مِنْهُ

فَإِنْ قِيلَ : فَظَاهِرُ هَذَا الْخَبَرِ يَقْتَضِي أَنَّ يَكُونُ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ حِجَّةً عَلَى مَنْ لَيْسَ مِنَ السَّوَادِ الْأَعْظَمِ ، وَذَلِكَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِأَنْ يَكُونَ فِي عَصْرِهِمْ مُخَالِفٌ لَهُمْ

قُلْنَا : هُوَ حِجَّةٌ عَلَى مَنْ يَأْتِي بَعْدَهُمْ أَقَلٌّ عِدْدًا مِنْهُمْ . وَعَلَى هَذَا يَكُونُ الْجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِ « عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ ، يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ » وَحَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ « الْإِثْنَانِ فَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ » إِنَّمَا أَرَادَ بِهِ انْعِقَادَ جَمَاعَةِ الصَّلَاةِ بِهِمَا ؛ وَقَوْلُهُ « إِيَّاكُمْ وَالشَّدُوذَ » قُلْنَا : الشَّاذُّ هُوَ الْمُخَالِفُ بَعْدَ الْمَوَافَقَةِ ، لَا مَنْ خَالَفَ قَبْلَ الْمَوَافَقَةِ ؛ وَقَوْلُهُ « الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ عَنِ الْإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ » أَرَادَ بِهِ الْحُثُّ عَلَى طَلَبِ الرِّفِيقِ فِي الطَّرِيقِ ، وَلِهَذَا قَالَ « وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ » وَمَا ذَكَرُوهُ فِي عَقْدِ الْإِمَامَةِ لِأَبِي بَكْرٍ ، فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْإِجْمَاعَ مَعْتَبَرٌ فِي انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ ، بَلِ الْبَيْعَةُ بِمَحْضَرٍ مِنْ عَدْلَيْنِ كَافِيَةٌ . كَيْفَ وَإِنَّمَا لَا نُسَلِّمُ عَدَمَ انْعِقَادِ إِجْمَاعِ الْكُلِّ عَلَى بَيْعَةِ أَبِي بَكْرٍ ، فَإِنَّ كُلَّ مَنْ تَأَخَّرَ عَنِ الْبَيْعَةِ إِنَّمَا تَأَخَّرَ لِعَذْرِ وَطَرُوٍّ أَمْرٍ مَعَ

عُرِفَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ اتِّفَاقُ الْأَكْثَرِ إِجْمَاعًا، فَيَمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ
حُجَّةً لخروجه عن الأدلة المتفق عليها . وهى النص من الكتاب
والسنة وإجماع الأمة والقياس وعدم دليل يدل على صحة
الاحتجاج به . ولذلك لا يكون أولى بالاتباع ، لأن الترجيح
بالكثرة ، وإن كان حقاً فى باب رواية الأخبار لما فيه من ظهور
أحد الظنّين على الآخر ، فلا يلزم مثله فى باب الاجتهاد ، لما فيه
من ترك ما ظهر له من الدليل لما لم يظهر له فيه دليل ، أو ظهر ،
غير أنه مرجوح فى نظره

المسألة التاسعة

اختلفوا فى التابى إذا كان من أهل الاجتهاد فى عصر
الصحابة هل ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته أم لا . فمنهم من
قال : لا ينعقد بإجماعهم مع مخالفته ، ثم اختلف هؤلاء
فمن لم يشترط انقراض العصر ، قال إن كان من أهل
الاجتهاد قبل انعقاد إجماع الصحابة ، فلا يُعتدّ بإجماعهم مع
مخالفته ، وإن بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد إجماع الصحابة ،
لا يُعتدّ بخلافه . وهذا هو مذهب أصحاب الشافعى وأكثر
المتكلمين وأصحاب أبى حنيفة ، ومذهب أحمد ابن حنبل فى
أحدى الروايتين عنه

وَمَنْ شَرَطَ انْقِرَاضَ الْعَصْرِ ، قَالَ لَا يَنْعَقِدُ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ
مَعَ مَخَالَفَتِهِ ، سِوَاكَ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ حَالَةَ إِجْمَاعِهِمْ ، أَوْ صَارَ
مُجْتَهِدًا بَعْدَ إِجْمَاعِهِمْ ، لَكِنْ فِي عَصَرِهِمْ
وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهُ لَا عِبْرَةَ بِمَخَالَفَتِهِ أَصْلًا ، وَهُوَ مَذْهَبُ
بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فِي رِوَايَةٍ

وَالْمُخْتَارُ أَنَّهُ إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ حَالَةَ إِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ
لَا يَنْعَقِدُ إِجْمَاعُهُمْ دُونَ مُوَافَقَتِهِ . وَقَدْ اسْتَدَلَّ كَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِنَا
بِقَوْلِهِمْ إِنَّ الصَّحَابَةَ سَوَّغَتْ لِلتَّابِعِينَ الْمَعَاصِرِينَ لَهُمُ الْاجْتِهَادَ
مَعَهُمْ فِي الْوَقَائِعِ الْحَادِثَةِ فِي عَصَرِهِمْ ، كَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَشَرِيحِ
الْقَاضِي وَالْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَمَسْرُوقٍ وَأَبِي وَائِلٍ وَالشَّعْبِيِّ وَسَعِيدِ
أَبْنِ جَبْرِ وَغَيْرِهِمْ ، حَتَّى إِنْ عُمَرُ وَعَلِيٌّ وَلَيَّا شُرَيْحًا الْقَضَاءُ وَلَمْ
يَعْتَرِضَا عَلَيْهِ فِيمَا خَالَفَهُمَا فِيهِ ؛ وَحَكَمَ عَلَى عَلِيٍّ ، فِي خُصُومَةٍ
عَرَضَتْ لَهُ عِنْدَهُ عَلَى خِلَافِ رَأْيِ عَلِيٍّ ، وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ

وَرَوَى عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ فَرِيضَةٍ ، فَقَالَ : أَسْأَلُوا
سَعِيدَ ابْنَ جَبْرِ ، فَإِنَّهُ أَعْلَمُ بِهِمَا مَنِي . وَسُئِلَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ
كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ ، فَقَالَ : أَسْأَلُوا الْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ .
وَسُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنْ نَذْرِ ذُبْحِ الْوَلَدِ ، فَقَالَ : أَسْأَلُوا مَسْرُوقًا .
فَلَمَّا أَتَاهُ السَّائِلُ بِجَوَابِهِ اتَّبَعَهُ

ورؤى عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال :
تذكرت أنا وابن عباس وأبو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها فقال ابن عباس: عدتها أبعداً الأجلين . قلت أنا : عدتها
أن تضع حملها . وقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخي . فسوّع
ابن عباس لأبي سلمة أن يخالفه مع أبي هريرة ، إلى غير ذلك
من الوقائع

ولو كان قول التابعي باطلاً لما ساع للصحابة تجويزه والرجوع
إليه . وفي هذه الحجة نظر ؛ فإن لقائل أن يقول : إنما كان
الاجتهاد مسوّغاً للتابعي عند اختلاف الصحابة ، ولا يلزم من
الاعتداد بقوله مع الاختلاف الاعتداد بقوله مع الاتفاق ، وهو
محل النزاع . ولهذا ، فإن قول التابعي معتبر بعد انقراض عصر
الصحابة ، إذا لم يكن منهم اتفاق ، وغير معتبر إذا كان على
خلاف اتفاقهم

والمعتمد في ذلك أن يقال : الأدلة الدالة على كون الإجماع
حجة ، إنما هي الأخبار الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ على
ما سبق . وهذا الاسم لا يصدق عليهم مع خروج التابعين
المجتهدين عنهم . فإنه لا يقال إجماع جميع الأمة ، بل إجماع
بعضهم ، فلا يكون حجة

احتجّ الخصوم بالنص والمعقول والآثار :
أما النص فقوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ » وقوله « اقتدوا
بأئمة الهدى من بعدي أبي بكر وعمر » وقوله « أصحابي كالنجوم
بأيهم اقتديتم اهتديتم »

وأما المعقول ، فهو أن الصحابة لهم منزلة الصحبة وشهادة
التنزيل وسماع التأويل ، وأنهم مرضي عنهم على ما قال تعالى
« لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ » وقد
قال النبي في حقهم : لو أنفق غيرهم ملء الأرض ذهباً لما بلغ
مدأ أحدهم . وذلك يدل على أن الحق معهم لا مع مخالفهم
وأما الآثار ، فمنها أن علياً عليه السلام نقض على شريح
حكمه في ابني عمه أحدهما أخ لأم ، لما جعل المال كله للأخ .
ومنها ما روي عن عائشة أنها أنكرت على أبي سامة بن عبد الرحمن
بن عوف مجاراة الصحابة وكلامه فيما بينهم ، وزجرته عن ذلك ،
وقالت : « فَرُوجٌ يصيح مع الديكة »

والجواب عن النصوص ما سبق في مسألة انعقاد إجماع

غير الصحابة

وعن المعقول : قولهم إن الصحابة لهم منزلة الصحبة والفضيلة

والدرجة الرفيعة . قلنا : لو كان ذلك ممّا يُوجب اختصاصَ الإجماع بهم لما اعتُبر قولُ الانصارِ مع المهاجرين ، ولا قولُ المهاجرين مع قول العشرة ، ولا قولُ باقي العشرة مع قول الخلفاء الأربعة ، ولا قولُ عثمان وعليّ مع قول أبي بكر وعمر ، ولا قولُ غير الأهل مع الأهل ، ولا قولُ غير الزوجات مع الزوجات لوقوع التفاوت والتفاضل . ولم يُقلْ به قائلٌ

وعن الآثار ، أمّا نقضُ عليّ على شريح حكمه ، فليس لأنّ قوله غيرُ معتبرٍ . ولهذا ، فإنّه لمّا حكم عليه في خاصّيته بخلاف رأيه لم يُنكر عليه ، وإنّما نقضَ حكمه ، بمعنى أنّه ردّ عليه بطريق الاستدلال والاعتراض ، كما يقالُ نقضَ فلانُ كتابَ فلان وكلامه إذا اعترض عليه . ويُحتملُ أنّه نقضه بنصّ اطلع عليه أو جبّ نقضَ حكمه

وأما إنكارُ عائشة على أبي سامة ، فيحتملُ أنّه كان ذلك بخلافه فيما سبق فيه إجماعُ الصحابة أو لأنّه لم يكن قد بلغ رتبة الاجتهاد ، أو بطريق التأديب مع الصحابة ، أو لأنها رأت ذلك مذهباً لها ، فلا حُجّة فيه

المسألة العاشرة

اتَّفَقَ الْكَثَرُونَ عَلَى أَنَّ إِجْمَاعَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَحْدَهُمْ لَا يَكُونُ حُجَّةً عَلَى مَنْ خَالَفَهُمْ فِي حَالَةِ انْعِقَادِ إِجْمَاعِهِمْ ، خِلَافًا لِلْمَالِكِ ؛ فَإِنَّهُ قَالَ : يَكُونُ حُجَّةً . وَمِنْ أَصْحَابِهِ مَنْ قَالَ : إِنَّمَا أَرَادَ بِذَلِكَ تَرْجِيحَ رَوَايَتِهِمْ عَلَى رَوَايَةِ غَيْرِهِمْ . وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ أَرَادَ بِهِ أَنْ يَكُونَ إِجْمَاعُهُمْ أَوَّلَى . وَلَا تَمْتَنِعُ مَخَالَفَتُهُ . وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ : أَرَادَ بِذَلِكَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

وَالْمُخْتَارُ مَذْهَبُ الْكَثَرِينَ . وَذَلِكَ أَنَّ الْأَدْلَةَ الدَّالَّةَ عَلَى كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً ، مَتَنَاوِلَةٌ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَالْخَارِجِ عَنْ أَهْلِهَا ، وَبِدُونِهِ لَا يَكُونُونَ كُلُّ الْأُمَّةِ وَلَا كُلُّ الْمُؤْمِنِينَ ، فَلَا يَكُونُ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً عَلَى مَا عُرِفَ فِي الْمَسَائِلِ الْمُتَقَدِّمَةِ

احتجَّ مَنْ نَصَرَ مَذْهَبَ مَالِكٍ بِالنَّصِّ وَالْمَعْقُولِ :

أَمَّا النَّصُّ ، فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ « إِنْ الْمَدِينَةَ طَيِّبَةٌ تَنْفِي خَبَثَهَا كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ » وَالْخَطَأُ مِنَ الْخَبَثِ ، فَكَانَ مَنْفِيًّا عَنْهَا . وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ « إِنْ الْإِسْلَامَ لِيَأْرِزُ إِلَى الْمَدِينَةِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ إِلَى جُحْرِهَا » وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ « لَا يُكَايِدُ أَحَدٌ أَهْلَ الْمَدِينَةِ إِلَّا أَنْعَاعَ كَمَا يَنْعَاعُ الْمَالِحُ فِي الْمَاءِ »

وأما المعقولُ فمن ثلاثة أوجهٍ :

الأوّلُ هو أن المدينة دارُ هجرةِ النبيّ عليه السلامُ وموضع قبرِهِ ، ومهبطُ الوحي ، ومُسْتَقَرُّ الإسلام ، ومجمعُ الصحابة ، فلا يجوزُ أن يخرجَ الحقُّ عن قولِ أهلها
الثاني أن أهلَ المدينة شاهدوا التنزيلَ ، وسمعوا التأويلَ ، وكانوا أعرفَ بأحوالِ الرسول من غيرهم ؛ فوجب أن لا يخرجَ الحقُّ عنهم

الثالث أن رواية أهلِ المدينة مقدّمةٌ على رواية غيرهم ، فكان إجماعُهُم حجّةً على غيرهم

والجواب عن النصّ الأوّل أنه ، وإن دلَّ على خلوص المدينة عن الخبث ، فليس فيه ما يدلُّ على أن مَنْ كانَ خارجاً عنها لا يكونُ خالصاً عن الخبث ، ولا على كَوْنِ إجماعِ أهلِ المدينة دونهُ حجّةً . وتخصيصهُ للمدينة بالذكرِ إنما كان إظهاراً لشرفها وإبانةً لخطاياها ، وتمييزاً لها عن غيرها لما اشتملت عليه من الصفات المذكورة في الوجه الأوّل من المعقول . وهو الجواب عن باقى النصوص

وعن الوجه الأوّل من المعقول أن غايته اشتغالُ المدينة على صفاتٍ موجبةٍ لفضلها ؛ وليس في ذلك ما يدلُّ على انتفاء الفضيلة

عن غيرها ، ولا على الاحتجاج بإجماع أهلها . ولهذا ، فإن مكة
أيضاً مشتملةٌ على أمورٍ موجبةٍ لفضلها ، كالبيت المحترم ، والمقام
وزنم ، والحجر المُستَلَم ، والصفاء ، والمروة ، ومواضع المناسك ،
وهي مولدُ النبي عليه السلام ومبعثه ، ومولدُ إسماعيل ، ومنزلُ
إبراهيم . ولم يدلّ ذلك على الاحتجاج بإجماع أهلها على مخالفتهم
إِذْ لا قائلَ به . وإنما الاعتبارُ بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ، ولا
أثرَ للبقاع في ذلك

وعن الوجه الثاني أنّ ذلك لا يدلّ على انحصار أهل العلم
فيها ، والمعتبرين من أهل الحلّ والعقد ، ومن تقوم الحجة بقولهم ؛
فإنهم كانوا منتشرين في البلاد ، متفرّقين في الأمصار ، وكلهم فيما
يرجعُ الى النظر والاعتبار سواء . ولهذا قال عليه السلام « أصحابي
كالنجوم بأبيهم اقتديتم اهتديتم » ولم يخصّ ذلك بموضعٍ دون
موضع ، لعدم تأثير المواضع في ذلك

وعن الوجه الثالث أنّه تمثيلٌ من غير دليلٍ موجبٍ للجمع
بين الرواية والدراية

كيف وإنَّ الفرقَ حاصلٌ ، وذلك من جهة الإجمال
والتفصيل :

أمّا الإجمالُ فهو أنّ الروايةَ يرجعُ فيها بكثرة الروايات حتى

إِنَّهُ يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُجْتَهِدٍ الْأَخْذُ بِقَوْلِ الْأَكْثَرِ بَعْدَ التَّسَاوِي
فِي جَمِيعِ الصِّفَاتِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي قَبُولِ الرِّوَايَةِ، وَلَا كَذَلِكَ فِي
الاجْتِهَادِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ الْأَخْذُ بِقَوْلِ
الْأَكْثَرِ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ، وَلَا بِقَوْلِ الْوَاحِدِ أَيْضًا
وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ التَّفْصِيلِ، فَهُوَ أَنَّ الرِّوَايَةَ مُسْتَنْدُهَا السَّمَاعُ
وَوُقُوعُ الْحَوَادِثِ الْمَرْوِيَّةِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَحْضَرَتِهِ .
وَلَمَّا كَانَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ أَعْرَفَ بِذَلِكَ وَأَقْرَبَ إِلَى مَعْرِفَةِ الْمَرْوِيِّ،
كَانَتْ رَوَايَتُهُمْ أَرْجَحَ

وَأَمَّا الْجَهْدُ فَإِنَّ طَرِيقَةَ النَّظَرِ وَالْبَحْثِ بِالْقَلْبِ وَالِاسْتِدْلَالَ
عَلَى الْحُكْمِ . وَذَلِكَ مِمَّا لَا يَخْتَلِفُ بِالْقَرَبِ وَالْبَعْدِ، وَلَا يَخْتَلِفُ
بِاخْتِلَافِ الْأَمَاكِنِ . وَعَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ، فَلَا يَكُونُ إِجْمَاعُ أَهْلِ
الْحَرَمَيْنِ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ، وَالْمَصْرَيْنِ الْكُوفَةَ وَالْبَصْرَةَ، حُجَّةً عَلَى
مُخَالَفَتِهِمْ، وَإِنْ خَالَفَ فِيهِ قَوْمٌ لَمَّا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الدَّلِيلِ

المسألة الحادية عشرة

لَا يَكْفِي فِي انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ اتِّفَاقُ أَهْلِ الْبَيْتِ مَعَ مُخَالَفَةِ
غَيْرِهِمْ لَهُمْ خِلَافًا لِلشَّيْعَةِ، لِلدَّلِيلِ السَّابِقِ فِي الْمَسَائِلِ الْمُتَقَدِّمَةِ
اِحْتِجَّ الْمُثْبِتُونَ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْمَعْقُولِ :

أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ
الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا » أَخْبَرَ بِذَهَابِ الرِّجْسِ
عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ بَأَنَّمَا ، وَهِيَ لِلْحَصْرِ فِيهِمْ ؛ وَأَهْلُ الْبَيْتِ عَلَى
وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ . وَيَدُلُّ عَلَى هَذَا أَنَّهُ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ
الْآيَةُ أَدَارَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْكِسَاءَ عَلَى هَؤُلَاءِ ، وَقَالَ « هَؤُلَاءِ
أَهْلُ بَيْتِي » وَالْخَطَأُ وَالضَّلَالُ مِنَ الرِّجْسِ ، فَكَانَ مُنْتَفِيًا عَنْهُمْ
وَأَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ « إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ ، فَإِنْ
تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا ، لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَعَتْرَتِي » حَصَرَ التَّمَسُّكُ
بِهِمَا ، فَلَا تَقِفُ الْحُجَّةُ عَلَى غَيْرِهِمَا

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَهُوَ أَنَّ أَهْلَ الْبَيْتِ اخْتَصَمُوا بِالشَّرَفِ وَالنَّسَبِ
وَأَنَّهُمْ أَهْلُ بَيْتِ الرِّسَالَةِ ، وَمَعْدَنُ النُّبُوَّةِ ، وَالْوُقُوفِ عَلَى أَسْبَابِ
التَّنْزِيلِ ، وَمَعْرِفَةِ التَّأْوِيلِ ، وَأَفْعَالِ الرِّسُولِ وَأَقْوَالِهِ ، لِكَثْرَةِ مُخَالَطَتِهِمْ
لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ عَنِ الْخَطِإِ عَلَى مَا عُرِفَ فِي
مَوْضِعِهِ مِنَ الْإِمَامَةِ ، وَالْآيَةِ الْمَذْكُورَةِ أَوَّلًا ، فَكَانَتْ أَقْوَالُهُمْ
وَأَفْعَالُهُمْ حُجَّةً عَلَى غَيْرِهِمْ ، بَلْ قَوْلُ الْوَاحِدِ مِنْهُمْ ، ضَرُورَةٌ
عَصَمَتْهُ عَنِ الْخَطِإِ ، كَمَا فِي أَقْوَالِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَفْعَالِهِ

وَالْجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِالْآيَةِ أَنَّهَا إِنَّمَا نَزَلَتْ فِي زَوْجَاتِ النَّبِيِّ
عَلَيْهِ السَّلَامُ ، لِقَصْدِ دَفْعِ التَّهْمَةِ عَنْهُنَّ وَامْتِدَادِ الْأَعْيُنِ بِالنَّظَرِ
الْأَحْكَامِ (٤٥)

إليهن. ويدلُّ على ذلك أوَّلُ الآيةِ وآخرُها ، وهو قولُهُ تعالى
« يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أُنثَىٰ تَقْنَنَ فَلَا تَخْضَعْنَ
بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا » الى
قوله « وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ، وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ،
وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ
لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ » وقولُهُ عليه السلام
« هؤلاء أهلُ بيتي » لا يُنافي كونَ الزوجات من أهل البيت
ويدلُّ عليه الآيةُ المخاطبةُ لهم بأهل البيت

والخبر ، وهو ما روى عن أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّهَا قَالَتْ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ
السَّلَامُ « أَلَسْتُ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ » قَالَ « بَلَى أَنْ شَاءَ اللَّهُ »
فَإِنْ قِيلَ : لَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ « لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ
الْبَيْتِ » الزَّوْجَاتِ ، لَقَالَ (عَنْكُنَّ)

قُلْنَا : إِنَّمَا قَالَ (عَنْكُم) لِأَنَّ أَوَّلَ الْآيَةِ ، وَإِنْ كَانَ خُطَابًا مَعَ
الزَّوْجَاتِ ، غَيْرَ أَنَّهُ ، لَمَّا خَاطَبَهُنَّ بِأَهْلِ الْبَيْتِ أَدْخَلَ مَعَهُنَّ
غَيْرَهُنَّ مِنَ الذَّكَوْر كَعَلِيٍّ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ ، فَجَاءَ بِخُطَابِ
التَّذْكِيرِ ، لِأَنَّ الْجَمْعَ إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى مَذَكَّرٍ وَمُؤَنَّثٍ ، غُلِبَ جَمْعُ
التَّذْكِيرِ ، وَصَارَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِي حَقِّ زَوْجَةِ إِبْرَاهِيمَ « فَبَشِّرْنَاهَا
بِاسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ اسْحَاقَ يَعْقُوبَ . قَالَتْ يَا وَيْلَتَى ، أَأَلِدُ وَأَنَا

عجوزٌ، وهذا بعلي شيخاً، إنَّ هذا شيءٌ عجيبٌ. قالوا: أتعجبين من أمر الله، رحمةُ الله وبركاته عليكم أهل البيت « فكان ذلك عائداً إليها وإلى مَنْ حواه بيت إبراهيم من ذكرٍ وأنثى وعن الخبر أنه من باب الآحاد . وعندهم أنه ليس بحجةٍ ، وإن كان حجةً ، ولكن لا نُسلم أنَّ المراد بالثقلين الكتاب والعترة ، بل الكتاب والسنة على ما روى أنه قال : كتاب الله وسُنَّتِي « وإن كان كما ذكرودُ ، غير أنه أمكن حمله على الرواية عنه عليه السلام وروايتهم حجة . ويجب الحمل على ذلك جمعاً بين الأدلة ، وإنما خصَّهم بذلك ، لأنهم أخبرُ بحاله من أقواله وأفعاله

ثم ما ذكرودُ مُعارضٌ بقوله عليه السلام « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، عليكم بسُنَّتِي وسُنَّةِ الخلفاء الراشدين من بعدى ، عَصُوا عليها بالنواجد » وبقوله « اقتدوا باللذين من بعدى أبا بكر وعمر » وبقوله « خُذُوا شَطْرَ دِينِكُمْ عن الحديثاء » وليس العمل بما ذكرتموه أولى مما ذكرناه

وعن المعقول ، أمّا اختصاصهم بالشرف والنسب ، فلا أثر له في الاجتهاد واستنباط الأحكام من مداركها ، بل المعوَّلُ في ذلك إنما هو على الأهلية للنظر والاستدلال ومعرفة المدارك

الشرعية وكيفية استثمار الأحكام منها، وذلك مما لا يُؤثّر فيه الشرف ولا قرب القرابة

وأما كثرة المخالطة للنبي عليه السلام، فذلك مما يُشارك العترة فيه الزوجات، ومن كان يصحبه من الصحابة في السفر والحضر من خدمه وغيرهم

وأما العصمة، فلا يُمكن التمسك بها لما بيننا في الكتب الكلامية

وأما الآية فقد بينّا أنّ المراد بنفي الرجس إنما هو نفى الظنّة والتهمة عن زوجات النبي عليه السلام، وذلك بعزل عن الخطأ والضلال في الاجتهاد والنظر في الأحكام الشرعية. وعلى هذا، فقد بطل أن يكون قول الواحد منهم أيضاً حجة. ويؤيّد ذلك أنّ عليّاً، عليه السلام، لم يُنكر على أحدٍ ممن خالفه فيما ذهب إليه من الأحكام، ولم يقل له إنّ الحجة فيما أقول، مع كثرة مخالفيه. ولو كان ذلك منكرًا، فقد كان متمكّنًا من الإنكار فيما خولف فيه في زمن ولايته وظهور شوكته، فتركه لذلك يكون خطأ منه، ويُخرج بذلك عن العصمة وعن وجوب اتباعه فيما ذهب إليه.

المسألة الثانية عشرة

لا ينعقد إجماع الأئمة الأربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة عند الأكثرين، خلافاً لأحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وللقاضى أبى حازم من أصحاب أبى حنيفة . وكذلك لا ينعقد إجماع الشيخين أبى بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما، خلافاً لبعض الناس . ودليل ذلك ما سبق فى المسائل المتقدمة حجة من قال بانعقاد إجماع الأئمة الأربعة قوله عليه السلام « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ » أوجب اتباع سنتهم كما أوجب اتباع سنته . والمخالف لسنته لا يعتد بقوله ؛ فكذلك المخالف لسنتهم وحجة من قال بانعقاد إجماع الشيخين قوله عليه السلام « اقتدوا باللذين من بعدي أبى بكر وعمر »

والجواب عن الخبر الأول أنه عام فى كل الخلفاء الراشدين ولا دلالة فيه على الحصر فى الأئمة الأربعة ؛ وإن دل على الحصر فهو معارض بقوله عليه السلام « أصحابي كالنجوم » الحديث . وليس العمل بأحد الخبرين أولى من الآخر . وإذا تعارض الخبران سلم لنا ما ذكرناه ؛ وبهذا يبطل الاستدلال بالخبر الآخر أيضاً

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في الإجماع، فمن استدللَّ على كون الإجماع حجةً بدلالة العقل، وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطئهم على الخطأ، كإمام الحرمين وغيره، فلا بُدَّ من اشتراط ذلك عنده لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر. وأما من احتجَّ على ذلك بالأدلة السمعية، فقد اختلفوا: فمنهم من شرطه، ومنهم من لم يشترطه. والحق أنه غير مُشترط لما يبيَّناه من أن إثبات الإجماع بطريق العقل غير مُتصور، وأنه لا طريق إليه سوى الأدلة السمعية من الكتاب والسنة. وعلى هذا، فمهما كان عدد الإجماع أنقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ (الامة) و (المؤمنين)، وكانت الأدلة السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطأ عليهم، ووجب اتباعهم

فإن قيل: ما ذكرتموه إنما يصحُّ بتقدير عود عدد المسامين الى ما دون عدد التواتر، وذلك غير مُتصور، مهما دام التكليف من الله تعالى بدين الإسلام، وذلك لأن التكليف به إنما يكون مع قيام الحجة على ذلك، والحجة على ذلك إنما تكون بالنقل المقيّد لوجود مُحمّد وتحمّده بالرسالة، وما ورد على لسانه

من مُعْجَزِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَدْلَةِ الْأَحْكَامِ يَقِينًا، وَلَا يَفِيدُ ذَلِكَ
غَيْرَ التَّوَاتُرِ مِنْ أَخْبَارِ الْمُسْلِمِينَ لَعَدَمِ نَقْلِ غَيْرِهِمْ لَذَلِكَ،
وَمِبَالِغَتِهِمْ فِي مَحْذُوكِ وَإِعْدَامِهِ

سَلَّمْنَا إِمْكَانَ انْتِفَاءِ التَّكْلِيفِ مَعَ عَوْدِ عِدَدِ الْمَجْمَعِينَ إِلَى مَا
دُونَ عِدَدِ التَّوَاتُرِ، وَلَكِنْ مَا دُونَ عِدَدِ التَّوَاتُرِ مِمَّا لَا يُعْلَمُ
إِسْلَامُهُمْ وَإِيمَانُهُمْ بِأَقْوَالِهِمْ، وَمَنْ لَا يُعْلَمُ إِيْمَانُهُ لَا يُعْلَمُ صِدْقُهُ
فِي الْخَبَرِ عَنِ الدِّينِ

سَلَّمْنَا إِمْكَانَ حَصُولِ الْعِلْمِ بِأَقْوَالِ مَنْ عَدَدُهُمْ دُونَ عِدَدِ
التَّوَاتُرِ، فَلَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْأُمَّةِ سِوَى وَاحِدٍ، هَلْ تَقُومُ الْحُجَّةُ
بِقَوْلِهِ أَمْ لَا؟

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّا إِنَّا قُلْنَا إِنَّ أَهْلَ الْإِجْمَاعِ هُمْ أَهْلُ
الْحَلِّ وَالْعَقْدِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَقْصَانِ عَدَدِهِمْ عَنْ عِدَدِ التَّوَاتُرِ
انْقِطَاعُ الْحُجَّةِ بِالتَّكْلِيفِ، لِإِمْكَانِ حَصُولِ الْمَعْرِفَةِ بِذَلِكَ مِنْ
أَخْبَارِ الْمُجْتَهِدِينَ وَالْعَامَّةِ جَمِيعًا؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ التَّوَاتُرِ أَنْ
يَكُونَ نَاقِلُهُ مُجْتَهِدًا. وَإِنْ قُلْنَا إِنَّ الْعَوَامَّ دَاخِلَةٌ فِي الْإِجْمَاعِ،
وَمَعَ ذَلِكَ فَعَدَدُ الْجَمِيعِ دُونَ عِدَدِ التَّوَاتُرِ، فَلَا يَلْزَمُ أَيْضًا انْقِطَاعُ
ذَلِكَ لِإِمْكَانِ إِدَامَةِ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَخْبَارِ الْمُسْلِمِينَ وَأَخْبَارِ الْكُفَّارِ
مَعَهُمْ، وَإِنْ كَانُوا لَا يَعْتَرِفُونَ بِنُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَبِخَبَرِ

العدد القليل لاحتفاف القرائن المفيدة للعلم بأخبارهم ، ويدلُّ على ذلك قوله عليه السلام : لا تزال طائفة من أمتي تقوم بالحق حتى يأتى أمر الله ، ويتقدير عدم ذلك كله فائقطاع التكليف و انتهاء الإسلام غير ممتنع عقلاً ولا شرعاً . ولذلك قال عليه السلام « أَوَّلُ ما يُفقدُ من دينِكُم الأمانة ، وآخر ما يفقدُ الصلاة » وقال عليه السلام « إِنْ الله لا ينزع العلم من صدور الرجال ، ولكن ينزع العلم بقبض العلماء ، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً ، فإذا سُئلوا أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا وعن السؤال الثانى أَنَّهُ لا بُدَّ فى حصول العلم بخبرهم بما يحتف به من القرائن ، بل ولا بُدَّ فى ذلك ، وان كان المخبر واحداً ، وان يخلق الله لنا العلم الضرورى بذلك

وعن السؤال الثالث أن ذلك مما اختلف فيه جواب الأصحاب فمنهم من قال إن قوله يكون حجةً متبعةً ، لأنه اذا لم يوجد من الأمة سواه ، صدق عليه إطلاق لفظ (الأمة) ؛ ودليله قوله تعالى « إِنْ إِبْرَاهِيمَ كان أُمَّةً قَانِتاً » أطلق لفظ (الأمة) عليه ، وهو واحد . والأصل فى الإطلاق الحقيقة واذا كان أمة كانت النصوص السابق ذكرها متناولة له حسب تناولها للجمع الكثير . ومنهم من أنكر ذلك مصيراً منه الى أن لفظ (الإجماع) مشعر بالاجتماع ، وأقل ما يكون ذلك من اثنين فصاعداً

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا فيما اذا ذهب واحدٌ من أهل الحل والعقد الى حكم وعرف به أهل عصره ، ولم يُذكر عليه مُنكرٌ : هل يكون ذلك إجماعاً ؟

فذهب أحمد بن حنبل وأكثر أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي والجبائي الى أنه إجماعٌ وحجّةٌ . لكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي . وذهب الشافعي الى نفى ، الأمرين وهو منقولٌ عن داود وبعض أصحاب أبي حنيفة . وذهب أبو هاشم الى أنه حجّةٌ ، وليس بإجماع . وذهب أبو علي ابن أبي هريرة من أصحاب الشافعي الى أنه إن كان ذلك حكماً من حاكم لم يكن إجماعاً ، وإن كان فتياً كان إجماعاً ، وقد احتجّ النافون لكونه إجماعاً بأن سكوت من سكتَ يحتمل أن يكون لأنه موافقٌ . ويحتمل أنه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة ، ويحتمل أنه اجتهد ، لكن لم يؤدّه اجتهاده الى شيء ، وإن أدّى اجتهاده الى شيء ، فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفاً للقول الذي ظهر . لكنه لم يظهره : إمّا للتروى والتفكر في ارتياد وقت يتمكن من إظهاره ، وإمّا لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهدٌ ، ولم ير الأحكام (٤٦)

الإنكار على المجتهد لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، أو لأنه
سكت خشية ومهابة وخوف ثوران فتنة، كما نُقل عن ابن عباس
أنه وافق عمر في مسألة العول، وأظهر النكير بعده، وقال هبته،
وكان رجلاً مهيباً؛ وإيماً لظنه أن غيره قد كفاه مؤنة الإنكار.
وهو مخطئ فيه. ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع
انتشار قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً ولا حجةً
وأما حجة ابن أبي هريرة أن العادة جارية بأن الحاضر
مجالس الحكماء يحضرون على بصيرة من خلافهم له فيما ذهب إليه
من غير انكار، لما في الإنكار من الافتيات عليهم، ولأن حكم
الحاكم يقطع الخلاف، ويسقط الاعتراض، بخلاف قول المفتي.
فإن فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاجتهاد. وفي هاتين
الحجتين نظر: أما الأولى فما ذكر فيها من الاحتمالات، وإن
كانت منقذة عقلاً، فهي خلاف الظاهر من أحوال أرباب
الدين وأهل الحل والعقد. أما احتمال عدم الاجتهاد في الواقعة
فبعيد من الخلق الكثير، والجهم الغفير، لما فيه من إهمال حكم الله
تعالى فيما حدث، مع وجوبه عليهم وإلزامهم به، وامتناع تقليد
غيرهم، مع كونهم من المجتهدين؛ فإنه معصية. والظاهر عدم
ارتكابها من المتدينين المسلم. وأما احتمال عدم تأدية الاجتهاد إلى

شيء من الأحكام ، فبعيد أيضاً ، لأن الظاهر أنه ما من حكم إلا والله تعالى عليه دلائل وأمارات تدل عليه . والظاهر ممن له أهلية الاجتهاد ، إنما هو الاطلاع عليها ، والظفر بها

وأما احتمال تأخير الإنكار للتروى والتفكير ، وإن كان جائزاً ، غير أن العادة تخيل ذلك في حق الجميع ، ولا سيما إذا مضت عليهم أزمنة كثيرة حتى انقضى العمر من غير تكبير . وأما احتمال السكوت عنه لكونه مجتهداً ، فذلك مما لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن مأخذه ، لا بطريق كالعادة الجارية من زمن الصحابة إلى زمننا هذا بمناظرة المجتهدين ، وأئمة الدين فيما بينهم ، لتحقيق الحق ، وإبطال الباطل . كناظرهم في مسائل الجد والإخوة وقوله : أنت على حرام والعول ، ودية الجنين ، ونحو ذلك من المسائل

وأما احتمال التقيّة فبعيد أيضاً ؛ وذلك لأن التقيّة إنما يكون فيما يحتمل المخافة ظاهراً ، وليس كذلك لوجهين :

الأول أن مباحث المجتهدين غير مستلزمة لذلك ، وذلك لأن الغالب من حال المجتهد ، وهو من سادات أرباب الدين ، أن مباحثته فيما ذهب إليه لا توجب خيفة في نفسه ، ولا حقداً في صدره ، تخاف عاقبته ، إذ هو خلاف مقتضى الدين

الثاني أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ خَامِلًا غَيْرَ مَخُوفٍ ، فَلَا تَقِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ
إِلَيْهِ ، وَإِنْ كَانَ ذَا شَوْكَةٍ وَقُوَّةٍ كَالْإِمَامِ الْأَعْظَمِ ، فَمُحَابَاتُهُ فِي ذَلِكَ
تَكُونُ غَشًّا فِي الدِّينِ ، وَالْكَلَامُ مَعَهُ فِيهِ يُعَدُّ نَصَحًا . وَالْغَالِبُ إِنْ مَا
هُوَ سَلُوكُ طَرِيقِ النَّصِيحِ وَتَرْكُ الْغَشِّ مِنْ أَرْبَابِ الدِّينِ ، كَمَا ثَقُلَ عَنْ
عَلِيٍّ فِي رَدِّهِ عَلَى عُمَرَ فِي عَزْمِهِ عَلَى إِعَادَةِ الْجُلْدِ عَلَى أَحَدِ الشُّهُودِ
عَلَى الْمَغِيرَةِ ، بِقَوْلِهِ : إِنْ جُلِدْتَهُ ، أَرْجَمُ صَاحِبَكَ : وَرَدَّ مَعَاذٍ عَلَيْهِ
فِي عَزْمِهِ عَلَى جُلْدِ الْحَامِلِ بِقَوْلِهِ : إِنْ جَعَلَ اللَّهُ لَكَ عَلَى ظَهْرِهَا
سَبِيلًا ، فَمَا جَعَلَ لَكَ عَلَى مَا فِي بَطْنِهَا سَبِيلًا ، حَتَّى قَالَ عُمَرُ :
لَوْلَا مَعَاذُ لَهْمَكَ عُمَرُ . وَمِنْ ذَلِكَ رَدُّ الْمَرْأَةِ عَلَى عُمَرَ لَمَّا نَهَى عَنْ
الْمُعَالَاقَةِ فِي مَهْوَرِ النِّسَاءِ بِقَوْلِهَا : أَيْعُطِينَا اللَّهُ تَعَالَى بِقَوْلِهِ « وَأَتَيْتُمْ
إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا ، فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا » وَيَمْنَعُنَا عُمَرُ ، حَتَّى
قَالَ عُمَرُ : امْرَأَةٌ خَاصِمَتْ عُمَرَ نَفْسَمَتَهُ . وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ عُبَيْدَةَ
السَّامَانِيِّ لِعَلِيٍّ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، لَمَّا ذَكَرَ أَنَّهُ قَدْ تَجَدَّدَ لَهُ رَأْيٌ فِي
بَيْعِ أُمَهَاتِ الْأَوْلَادِ : رَأْيُكَ مَعَ الْجَمَاعَةِ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ رَأْيِكَ
وَحَدِّكَ ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْوَقَائِعِ

وَأَمَّا حِجَّةُ ابْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ ، فَإِنَّمَا تَصِحُّ بَعْدَ اسْتِقْرَارِ
الْمَذَاهِبِ . وَأَمَّا قَبْلَ ذَلِكَ ، فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ السَّكُوتَ لَا يَكُونُ
إِلَّا عَنْ رِضَى

وعلى هذا، فالإجماعُ السكوتي ظنيٌّ، والاحتجاجُ به ظاهرٌ
لا قطعيٌّ

المسألة الخامسة عشرة

إذا ذهبَ واحدٌ من أهل الحلِّ والعقدِ إلى حكمٍ في مسألةٍ،
ولم ينتشرْ بين أهل عصره، لكنه لم يُعرفْ له مخالفٌ، هل
يكونُ إجماعاً؟

اختلفوا فيه، والأكثرُ على أنه ليس بإجماعٍ، وهو المختارُ.
وذلك لأنه إنما يُتَخَيَّلُ كونهُ إجماعاً من أهل العصر، إذا علموا بقوله
وسكتوا عن الإنكار، على ما تقدّمَ في المسألة التي قبلها. وأما
إذا لم يعلموا به، فيمتنعُ رضاهم به أو سخطهم. ومع ذلك فيحتمل
أن لا يكون لهم في تلك المسألة قولٌ، لعدم خطورها ببالهم.
وان كان لهم فيها قولٌ، احتُمِلَ أن يكون موافقاً للمنقول الينا،
واحتُمِلَ أن يكون مخالفاً له، احتمالاً على السواء. ومن لا قولَ
له في نفس الأمر في المسألة، أو له قولٌ، لكنه متردّدٌ بين
الموافقة والمخالفة، فلا تتحقّقُ منه الموافقةُ والإجماع. وإذا لم يكن
ذلك إجماعاً، فهل يكون ما نُقِلَ الينا من قول الصحابي حجةً
متبعةً أو لا. فسيأتي الكلام فيه فيما بعد

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في انقراض العصر: هل هو شرط في انعقاد الإجماع
أو لا؟

فذهب أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة والأشاعرة
والمعتزلة إلى أنه ليس بشرط
وذهب أحمد بن حنبل والأستاذ أبو بكر بن فورك إلى
اعتباره شرطاً

ومن الناس من فصل، وقال: إن كان قد اتفقوا بأقوالهم
أو أفعالهم أو بهما، لا يكون انقراض العصر شرطاً. وإن كان
الإجماع بذهاب واحد من أهل الحل والعقد إلى حكم، وسكت
الباقون عن الإنكار مع اشتهاره فيما بينهم، فهو شرط. وهذا
هو المختار

لكن، قد احتج القائلون بعدم الاشتراط بمسلكين
ضعيفين لا بد من الإشارة إليهما، ووجه ضعفهما. ثم نذكر
بعد ذلك ما هو المختار

المسلك الأول: أنهم قالوا: وقع الإجماع على كون الإجماع
حجة بعد انقراض العصر، إذا لم يوجد لهم مخالف، فالحجة إما

أن تكونَ في نفس الاتفاقِ ، أو نفس انقراض العصر ، أو مجموع الأمرين . لا جائز أن يُقالَ بالثاني ، والأول كان انقراضُ العصر دونَ الاتفاقِ حجةً ، وهو محالٌ ؛ ولا جائز أن يُقالَ بالثالث ، وإلا كان موتهم مؤثراً في جعل أقوالهم حجةً ، وهو محالٌ كما في موت النبي عليه السلام . فلم يبقَ سوى الأول ، وهو ثابتٌ قبل انقراض العصر ، وذلك هو المطلوبُ

ولقائل أن يقولَ : ما المانعُ أن تكونَ الحجةُ في اتفاقهم مشروطاً بعدمِ المخالف لهم في عصرهم . ولا يخفى أن دعوى إحالة ذلك غير محلّ النزاع ؛ ولا يلزمُ من عدم اشتراطِ عدم مخالفة النبي ، عليه السلام ، في صحة الاحتجاج بقوله عدمُ اشتراطِ ذلك فيما نحن فيه ، إذ هو تمثيلٌ من غير جامعٍ صحيح ، كيف والفرق حاصلٌ من جهة أن قول النبي مُستندٌ إلى الوحي على ما قال تعالى « وما ينطقُ عن الهوى إن هو إلا وحيٌ يُوحى » وقول غيره : ليس عن وحي حتى يقع في مقابلة قوله . وأما قول غيره مُستندٌ إلى الاجتهاد ؛ وقول المخالف له أيضاً مُستندٌ إلى الاجتهاد ، وليس أحدهما أولى من الآخر ، فافترقا

المسلك الثاني : هو أن القولَ باشتراطِ انقراض العصر

يُفْضَى الى عدم تحقق الإجماع مطلقاً ، مع كونه حجةً مَبْنُوعَةً .
وكلُّ شرطٍ أفضى الى إبطالِ المشروطِ المتفقِ على تحقيقه كان
باطلاً .

وبيانُ ذلك أن مَنْ اشترطَ انقراضَ العصرِ جَوَزَ لمن حدث
من التابعين لأهل ذلك العصر ، اذا كان من أهل الاجتهاد ،
مخالفتهم ؛ وَشَرَطَ في صحّةِ إجماعهم موافقتهُ لهم ؛ واذا صارَ
التابعيُّ من أهل الإجماع ، فقد لا ينقرضُ عصرُهم حتى يحدثَ
تابعُ التابعي . والكلامُ فيه كالكلام في الأوّل وهلمَّ جرّاً ، الى
يوم القيامة . ومع ذلك ، فلا يكونُ الإجماعُ متحققاً في عصرٍ من
الأعصار .

ولقائل أن يقول : القائلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا
في إدخال مَنْ أدركَ المجمعين من التابعين لهم في إجماعهم :
فذهب أحمد بن حنبل الى أنه لا مدخل للتابعي في إجماع أهل
ذلك العصر في إحدى الروايتين عنه ، مع أنه يشترط انقراضُ
العصر . وفائدة اشتراطه لذلك إمكانُ رجوعِ المجمعين أو بعضهم
عمّا حكموا به أولاً ، لا لجواز وجود مجتهد آخر . وعلى هذا ،
فالإشكالُ يكونُ مندفعاً . وبتقدير تسليم دخولِ التابع لهم في
إجماعهم ، فلا يمتنعُ أن يكون الشرطُ هو انقراضُ عصرِ المجمعين

عند حدوثِ الحادثةِ، واعتبارُ موافقةٍ من أدرك ذلك العصرَ من المجتهدين لا عصرَ مَنْ أدرك عصرَهم . وعلى هذا، فالإشكالُ لا يكونُ متجهًا

والمُعتمدُ في ذلك أن يُقالَ : إذا اتَّفَقَ إجماعُ أُمَّةٍ عصرٍ من الأغصارِ على حكمٍ حادثٍ، فهم كلُّ الأُمَّةِ بالنسبةِ إلى تلك المسألةِ، وتجبُ عصمتُهم في ذلك عن الخطأِ على ما سبق من النصوص في مسألةِ إثباتِ كَوْنِ الإجماعِ حجةً، وذلك غيرُ متوقَّفٍ على انقراضِ عصرِهم

هذا فيما إذا اتَّفَقوا على الحكمِ بأقوالهم أو أفعالهم أو بهما وأما إن حكمَ واحدٌ بحكمٍ، وانتشرَ حكمُهُ فيما بينهم، وسكتوا عن الإنكارِ، وإن كانَ الظاهرُ الموافقةَ، على ما سبق تقريرُهُ، فذلك ممَّا لا يمنعُ من إظهارِ بعضهم المخالفةَ في وقتٍ آخرٍ لاحتمالِ أن يكونَ في مهلةِ النظرِ . وقد ظهرَ له الدليلُ عند ذلك . ويدلُّ على ظهورِ هذا الاحتمالِ إظهارُهُ للمخالفةِ . فإنَّهُ لو كانَ سكوتُهُ عن موافقةٍ ودليلٍ، لكانَ الظاهرُ عدمَ مخالفتِهِ لذلك الدليلِ . وأما إن حدثَ تابعيٌّ مخالفٌ، مع إصرارِ الباقيينَ على السكوتِ، فالظاهرُ أنَّه لا يُعتمدُ بمخالفتهِ في مُقابلةِ الإجماعِ الظاهرِ احتجَّ المخالفونَ بالنصِّ والآثارِ والمعقولِ :

أما النصُّ فقوله تعالى « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ،
لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ » ووجه الدلالة أنه جعلهم حجةً على
الناس ؛ ومن جعل إجماعهم مانعاً لهم من الرجوع ، فقد جعلهم
حجةً على أنفسهم

وأما الآثارُ، فمنها ما روي عن عليٍّ ، عليه السلام ، أنه قال
اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا تُباع أمهات الأولاد ، والآن فقد
رأيتُ بيعهنَّ ، أظهر الخلاف بعد الوفاق ، ودليله قولُ عبيدة
الساماني : رأيك مع الجماعة أحبُّ إلينا من رأيك وحدك .
وقولُ عبيدة دليلُ سبقِ الإجماع . ومنها أن عمر خالف ما كان
عليه أبو بكر والصحابة في زمانه من التسوية في القسم ، وأقره
الصحابة أيضاً على ذلك . ومنها أن عمر حدَّ الشارب ثمانين ،
وخالف ما كان أبو بكر والصحابة عليه من الحدِّ أربعين
وأما المعقولُ ، فمن أربعة أوجه :

الأول أن إجماعهم ربما كان عن اجتهادٍ وطنيٍّ ، ولا حَجَرَ
على المجتهد إذا تغيَّر اجتهاده ؛ وإلاَّ كان الاجتهادُ مانعاً من
الاجتهاد ، وهو ممتنعٌ . وذلك ، لأنَّ العادةَ جاريةٌ بأنَّ الرأيَ
والنظرَ عندَ المراجعةِ وتكرُّرِ النظرِ يكونُ أوضحَ وأصحَّ . ويدلُّ
عليه قوله تعالى « وَمَا نُرَاكَ أَتْبَعُكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّىَ

الرأى « جعلوا بادی الرأى ذمّاً وطعنّاً ؛ فلا يجوز أن يكون محكماً
على الرأى الثانى

الوجه الثانى أنه لو لم تُعتبر المخالفة فى عصرهم ، لبطل مذهبُ
المخالف لهم فى عصرهم بموته ، لأنّ من بقى بعده كلّ الأُمَّة ؛
وذلك خلاف الإجماع

الوجه الثالث أن قول الجماعة لا يزيد على قول النبیّ عليه
السلام ، ووفاة النبیّ شرط فى استقرار الحجّة فيما يقوله . فاشتراطُ
ذلك فى استقرار قول الجماعة أولى

الوجه الرابع أنه لو لم يشترط انقراض العصر ، وإلاّ فبتقدير
أن يتذكر واحد منهم أو جماعة منهم أو جملتهم ، حديثاً عن
رسول الله ، على خلاف إجماعهم . فإن جاز رجوعهم إليه ، كان
الإجماع الأول خطأ ؛ وإن لم يجز الرجوع ، كان استمرارهم على
الحكم مع ظهور دليل يُناقضه ، وهو أيضاً خطأ ، ولا مخلص
منه إلا باشتراط انقراض العصر

والجواب عن الآية من وجهين :

الأول أنه لا يلزم من وصفهم بأنهم شهداء على الناس
وحجّة على غيرهم امتناع كون أقوالهم حجّة على أنفسهم ، إلاّ
بطريق المفهوم ؛ ولا حجّة فيه على ما يأتى ، بل ربّما كان قبولُ

قولهم على أنفسهم أولى من قبوله على غيرهم لعدم التهمة، وتكون
فائدة التخصيص التنبيه بالأدنى على الأعلى. ولهذا، فإنه قد يُقبل
إقرار المرء على نفسه، وإن كان لا تُقبل شهادته على غيره.
الثاني أن المراد بجعلهم شهداء على الناس في يوم القيامة
بإبلاغ الأنبياء إليهم، فلا يكون ذلك حجة فيما نحن فيه
وعن الآثار: أما قول علي، فليس فيه ما يدل على اتفاق
الامة؛ وإلا قال: رأي ورأي الامة. والذي يدل على ذلك أنه
قد نُقل أن جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمن
عمر؛ ومع مخالفته، فلا إجماع. وقول الساماني ليس فيه أيضاً
ما يدل على اتفاق الجماعة على ذلك. لأنه يحتمل أنه أراد به رأيك
مع رأي الجماعة؛ ويحتمل أنه أراد به رأيك في زمن الجماعة
والإلفة والطاعة للإمام أحب إلينا من رأيك في زمن الفتنة
وتشتيت الكلمة، نفيًا للتهمة عن علي في تطرُّفها إليه في مخالفة
الشيخين؛ ويتقدير أن يكون علي قد خالف بعد انعقاد الإجماع،
فلعله كان ممن يرى اشتراط انقراض العصر. ولا حجة في قول
المجتهد الواحد في محل النزاع
وأما قضية التسوية، فلا نسلم أن عمر خالف فيها بعد
الوفاق، فإنه روى أنه خالف أبا بكر في ذلك في زمانه، وقال

له: **أَتَجْعَلُ مَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ كَمَنْ دَخَلَ فِي
الْإِسْلَامِ كَرْهًا؟** فقال أبو بكر: **إِنَّمَا عَمِلُوا لِلَّهِ ، وَإِنَّمَا أُجِرُوا عَلَى
اللَّهِ ، وَإِنَّمَا الدُّنْيَا بِلَاغٌ . وَلَمْ يُرَوْا أَنَّ عُمَرَ رَجَعَ إِلَى قَوْلِ أَبِي بَكْرٍ ،
وَإِنَّمَا فَضَّلَ فِي زَمَانِهِ وَعُودَ الْأَمْرِ إِلَيْهِ ، لِأَنَّهُ كَانَ مُصِرًّا عَلَى الْمُخَالَفَةِ
وَأَمَّا حَدُّهُ لِلشَّارِبِ ثَمَانِينَ ، فَغَايَتُهُ أَنَّهُ خَالَفَ الْإِجْمَاعَ
السَّكُوتِيَّ ؛ وَنَحْنُ نَقُولُ يُجَوَّزُ ذَلِكَ لِكَوْنِهِ كَانَ مِنْ جَمَلَةِ السَّاكِتِينَ
عَلَى مَا يَنْبَأُهُ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ**

**وعن الحجة الأولى من المعقول أنه ، وإن كان مصير كلِّ
واحدٍ من المجتهدين إلى الحكم عن اجتهادٍ وظنٍّ ، ولكن بعدَ
اتفاقهم على الحكم إنما يجوزُ الرجوعُ عنه بالاجتهاد أن لو لم يصِر
الحكمُ بإجماعهم قطعياً . وأمَّا إذا صار قطعياً فيمتنعُ العودُ عنه
وتركهُ بالاجتهاد الظنِّي . وهذا بخلافِ العودِ عن الاجتهادِ الظنِّي
بالاجتهادِ الظنِّي**

**وعن الثانية أنه قد ذهبَ بعضُ مَنْ نَصَّ هذا المذهبَ إلى
إبطالِ مذهبِ المخالفِ بموته ، وقالَ بانهقادِ إجماعِ مَنْ بَقِيَ . ومنهم
مَنْ قَالَ : إِنَّمَا لَمْ يَبْطُلْ مَذْهَبُهُ ، وَلَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ بَعْدَهُ ، لِأَنَّ
مَنْ بَعْدَهُ لَيْسَ هُمْ كُلُّ الْأُمَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الَّتِي خَالَفَ
فِيهَا الْمَيِّتَ ؛ فَإِنَّ فِتْوَاهُ لَا تَبْطُلُ بِمَوْتِهِ ، وَهُوَ الْحَقُّ**

وعن الثالثة بالفرق بين النبي، عليه السلام، والأمة، أن قوله إنما لم يستقرَّ قبل موته لإمكان نسخه من الله تعالى، وهو مرتقب. وذلك إنما هو بالوحي القاطع؛ ورفع القاطع بالقاطع على طريق النسخ غير ممتنع بخلاف رفع حكم الإجماع القاطع بطريق الاجتهاد.

وعن الرابعة أن ما فرضوه من تذكر الخبر المخالف لإجماعهم فهو فرض محال، بل الله تعالى يعصم الأمة عن الإجماع على خلاف الخبر؛ وذلك يوجب إما عدم الخبر المخالف، أو أن يعصم الراوي له عن النسيان إلى تمام انعقاد الإجماع. وعلى هذا، يكون الحكم فيما يقال من اطلاع التابعين على خبر مخالف للإجماع السابق

المسألة السابعة عشرة

اتَّفَقَ الكلُّ على أنَّ الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذٍ ومستندٍ يوجب اجتماعها خلافاً لطائفةٍ شاذَّةٍ، فإنهم قالوا يجوز انعقاد الإجماع عن توفيقٍ لا توقيفٍ بأن يُوفِّقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستندٍ وقد احتجَّ النافون لذلك بمسالك :

المسلك الأول إنهم قالوا مع فقد الدليل والمستند لا يجب الوصول الى الحق، أى لا يلزم. ولقائل أن يقول: متى لا يلزم ذلك، اذا لم تجتمع الأمة على الحكم، أو إذا أجمعت؟ الأول مسلم؛ والثانى دعوى محل النزاع، فإنه ما المانع أنهم اذا اتفق إجماعهم، أن يوفقهم الله تعالى للصواب، ضرورة استحالة إجماعهم على الخطإ لما سبق فى المسالك السمعية؛ والكلام إنما هو فى جواز ذلك لا فى وقوعه.

المسلك الثانى إن الصحابة ليسوا بأكد حالاً من النبي عليه السلام. ومعالم أنه لا يقول ولا يحكم إلا عن وحي على ما نطق به النص؛ فالأمة أولى أن لا تقول إلا عن دليل. ولقائل أن يقول: اذا دلّ الدليل على امتناع الخطإ على الرسول فيما يقول؛ وكذلك الأمة، فلو قال الرسول قولاً، وحكم بحكم عن غير دليل، لما كان إلا حقاً ضرورة استحالة الخطإ عليه؛ غير أنه امتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تعالى « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » وأما الأمة فقد دلّ الدليل على استحالة الخطإ عليهم فيما أجمعوا عليه؛ ولم يدلّ على أنهم لا يحكمون إلا عن دليل، فافترقا.

المسلك الثالث إنه لو جاز أن يحكموا من غير مستند، لجاز

ذلك لكل واحد منهم ، فإنهم إنما يُجمعون على الحكم بأن
يقول كل واحد به ؛ ولو جاز ذلك لأحاديهم ، لم يكن للجمع في
ذلك مزية على الأحاد

ولقائل أن يقول : المزية للجمع على الأحاد من وجهين :
الأول أن إجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد من
الأحاد . الثاني أن جواز ذلك للأحاد مشروط بضم قول الباقي
إليه ، لا أنه جائز من غير ضم ؛ ولا كذلك قول الجميع ، فإنه جائز
على الإطلاق

المسلك الرابع إن القول في الدين من غير دلالة ولا اماره
خطأ ، فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطأ ، وذلك محال
قادر في الإجماع . ولقائل أن يقول : متى يكون ذلك خطأ
إذا لم تجمع الأمة عليه ، أو إذا أجمعت ؛ الأول مسلم ، والثاني
دعوى محل النزاع

المسلك الخامس إن المقالة إذا لم تستند الى دليل لا يعلم
انتسابها الى وضع الشارع ، وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به .
ولقائل أن يقول : إما أن يراد بأنه لا يعرف انتسابها الى
وضع الشارع ؛ أنه لا يعرف ذلك عن دليل شرعي ، أو أنه لا يعلم
كونها مصيبه لحكم الشارع أو معنى آخر : الأول مسلم ، وهذا

هو عينُ صورةِ الواقعِ المختلفِ فيه . والثاني دعوى محلِّ النزاع ،
والثالث فلا بُدَّ من تصويره والدلالةِ عليه

المسلكتُ السادس أنه لو جاز انعقادُ الإجماع من غير دليلٍ لم
يكنَ لاشتراطِ الاجتهادِ في قولِ المجمعين معنى ، وهو مُحالٌ ؛ لأنَّ
اشتراطَ الاجتهادِ مُجمَعٌ عليه . ولقائل أن يقول : الاجتهادُ مُشترطٌ
لاحالةِ الإجماع ، أو حالةِ الإجماع ؛ الأولُ مُسَلَّمٌ ؛ والثاني دعوى
محلِّ النزاع . فإنَّ الخصمَ إذا قالَ بجوازِ الإصابةِ وامتناعِ الخطأِ
على الإجماع من غير دليلٍ ، كيف يُسَلَّمُ اشتراطُ الاجتهادِ في
مثلِ هذهِ الصورة . فهذه جملةُ ما ظفرتُ به من مسالكِ النافين
وليس شئٌ منها مُوجباً لاستبعادِ مقالةِ المُخالفِ والحكمِ ببعدهِ
عن الصواب . وأمَّا المُثبتون فقد احتجُّوا بمسلكين :

الأول أنَّ الإجماعَ حجةٌ ؛ فلو افتقر في جعلهِ حجةً الى
دليلٍ ، لكان ذلك الدليلُ هو الحجةُ في إثباتِ الحكمِ المُجمَعِ
عليه ، ولم يكن في إثباتِ كونِ الإجماع حجةً فائدة وهو باطلٌ
من ثلاثة أوجهٍ

الأول أنه أمكن أن يُقال فائدة كونِ الإجماع حجةً ، جواز
الأخذِ به وإسقاطِ البحثِ عن ذلك الدليلِ وحرمةِ المخالفةِ
الجائزة قبل الاتفاق

الثاني أن ما ذكره يُوجبُ عدمَ انعقادِ الإجماعِ عن الدليل
ولم يقولوا به

الثالث أنه ينتقضُ بقولِ الرسولِ ، فإنه حجةٌ بالاتفاق
مع أنه لا يقولُ ما يقوله إلا عن دليلٍ ، وهو ما يُوحى به إليه
على ما نطقَ به النصُّ

المسلك الثاني استدلالهم بالواقع ، وهو أنهم قالوا : قد انعقد
الإجماعُ من غيرِ دليلٍ كإجماعهم على أجرة الحمام ، ونصيب
الحباب^(١) على الطريق ، وأجرة الحلاق ، وأخذ الخراج ونحوه .
ولقائل أن يقول : لا نُسلم وقوعَ شيءٍ من الإجماعات إلا
عن دليلٍ غاية أنه لم يتقل الاكتفاء بالإجماع عنه وإذا عُرِفَ
ضعفُ المأخذِ من الجانين ، فالواجبُ أن يُقال : إنهم ، إن
أجمعوا عن غيرِ دليلٍ ، فلا يكونُ إجماعهم إلا حقاً ضرورة
استحالة الخطأ عليهم . وأما أن يُقال إنه لا يُصوّرُ إجماعهم إلا
عن دليلٍ أو يُصوّر ، فذلك ممّا قد ظهر ضعفُ المأخذ فيه
من الجانين

(١) الحباب . جمع حُبّ . الجرّة الضخمة

المسألة الثامنة عشرة

القائلون بأنه لا ينعقد الإجماع إلا عن مُستندٍ اختلفوا في جواز انعقاده عن الاجتهاد والقياس . فجوزوه الأكثرون ، لكن اختلفوا في الوقوع نفيًا وإثباتًا . والقائلون بثبوته اختلفوا فمنهم من قال إن الإجماع مع ذلك يكون حجةً تحرم مخالفته ، وهم الأكثرون ؛ ومنهم من قال لا تحرم مخالفته ، لأن القول بالاجتهاد في ذلك يفتح باب الاجتهاد ولا يجرمه . وذهبت الشيعة وداود الظاهري وابن جرير الطبري إلى المنع من ذلك . ومن الناس من قال بجواز ذلك بالقياس الجلي دون الخفي والمختار جوازه ووقوعه . وأنه حجةٌ تمتنع مخالفتها أمّا دليل الجواز العقلي ، فهو أننا قد وجدنا الخلق الكثير الزائد على عدد التواتر مجمعين على أحكام باطلة لا تستند إلى دليل قطعي ولا دليل ظني ، كما ذكرناه في مسألة تصور انعقاد الإجماع . فجواز انعقاد الإجماع عن الدليل الظني الظاهر أولى كيف أننا لو قدرنا وقوع ذلك لما لزم عنه لذاته محال عقلاً ، ولا معنى للجائز سوى هذا

وأمّا دليل الوقوع فهو أن الصحابة أجمعت على إمامة

أبي بكر من طريق الاجتهاد والرأى، حتى قال جماعة منهم
رَضِيَهُ رسولُ اللهِ لديننا، أفلا نرضاهُ لدُنْيانا؟ » وقال بعضهم
« إن تُولُوها أبا بكر، تجدوه قوياً في أمرِ الله، ضعيفاً في بدنه »
وأيضاً فإنهم اتَّفَقُوا على قتالِ مانعي الزكاة بطريقِ الاجتهاد،
حتى قال أبو بكر: والله لا فرقتُ بين ما جمعَ الله، قال الله أقيموا
الصلاة، وأتوا الزكاة. وأجمعوا على تحريمِ شحم الخنزير قياساً على
تحريمِ لحمه، وأجمعوا على إراقة الشيرج واللبس السيال، إذا وقعت
فيه فأرةٌ وماتت، قياساً على فأرةِ السمن؛ وعلى تأميرِ خالد بن
الوليد في موضعٍ كانوا فيه باجتهادهم. وأجمعوا في زمنِ عمرَ على
حدِّ شاربِ الخمرِ ثمانين بالاجتهاد، حتى قال عليٌّ، عليه السلام،
إنَّهُ إذا شربَ سَكِرَ، وإذا سَكِرَ هَدَى، وإذا هَدَى أَفْتَرى
فأرى أن يُقامَ عليه حدُّ المفتريين. وقال عبدُ الرحمن بن عوف:
هذا حدٌّ، وأقلُّ الحدودِ ثمانون. وأجمعوا أيضاً بطريقِ الاجتهاد
على جزاءِ الصيدِ، ومقدارِ أرشِ الجناية، ومقدارِ نفقةِ القريب
وعدلةِ الأئمة والقضاة، ونحو ذلك

وإذا ثبتَ الجوازُ والوقوعُ، وجبَ أن يكونَ حجةً متَّبَعَةً
لما ثبتَ في مسألةٍ كونِ الإجماعِ حجةً

فان قيل: ما ذكرتموه من دليلِ الجوازِ مُعارضٌ بما يدلُّ على

عدمه، وبيانه من خمسة أوجه:

الأول أنه ما من عصرٍ إلا وفيه جماعة من نفاة القياس، وذلك مما يمنع من انعقاد الإجماع مستنداً إلى القياس

الثاني أن القياس أمرٌ ظنيٌّ. وقوى الناس وأفهامهم مختلفَةٌ في إدراك الوقوف عليه، وذلك مما يُحيل اتِّفاقهم على إثبات الحكم به عادةً، كما يستحيل اتِّفاقهم على أكل طعامٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، لاختلاف أمزجتهم

الثالث أن الإجماع دليلٌ مقطوعٌ به، حتى إن مخالفةً يبدعُ ويفسقُ؛ والدليلُ المظنونُ الثابتُ بالاجتهاد على ضده

وذلك مما يمنعُ إسنادَ الإجماع إليه

الرابع أن الإجماع أصلٌ من أصول الأدلة، وهو معصومٌ عن الخطأ. والقياس فرعٌ وعرضةٌ للخطأ. واستناد الأصل وما هو معصومٌ عن الخطأ إلى الفرع وما هو عرضةٌ للخطأ، ممتنع

الخامس أن الإجماع منعه على جواز مخالفة المجتهد، فلو انعقد الإجماع عن اجتهاد أو قياس، لحُرمت المخالفة الجائرة بالإجماع؛ وذلك تناقضٌ

وأما ما ذكرتموه من دليل الوقوع، فلا يُسلم أن إجماعهم في جميع صور الإجماع كان عن القياس والاجتهاد، بل إنما

كان ذلك عن نصوصٍ ظهرت للمُجمعين منها ما ظهر لنا، وذلك كتمسك أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله تعالى « أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ، وآتُوا الزَّكَاةَ » ، وباستثناء النبي عليه السلام وهو قوله (إلا) بحقها من قوله « أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » وكاستدلال الصحابة على تقديم أبي بكر بفعل النبي عليه السلام حيث قالوا « أَيُّكُمْ يَطِيبُ نَفْسًا أَنْ يَتَقَدَّمَ قَدَمَيْنِ قَدَمَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ » ومنها ما لم يظهر لنا للاكتفاء بالإجماع عن نقله

والجواب : عن الوجه الأول أننا لا نسلّم وقوع الخلاف في القياس في العصر الأول ليصح ما ذكره. ووجود الخلاف بعده في القياس غاية المنع من وقوع انعقاد الإجماع على القياس بعد ظهور الخلاف فيه ؛ ولا يمنع من ذلك مطلقاً. كيف وهو منقوض بخبر الواحد ؛ فإنه مختلف فيه وفي أسباب تركيته ؛ ومع ذلك فقد وافقوا على انعقاد الإجماع بناءً عليه

وعن الثاني أن القياس إذا ظهر وعدم الميل والهوى ، فلا يبعد اتفاق العقلاء عليه ؛ ويكون داعياً الى الحكم به . وإن تعذر ذلك في وقت معين لتفاوت أفهامهم وجدّهم في النظر والاجتهاد ، فلا يتعذر ذلك في أزمنة مُتطاولة ، كما لا يتعذر

اتفاقهم على العمل بخبر الواحد، مع أنَّ عدالته مظلونة؛ بما يظهر من الامارات الدالة عليها والأسباب الموجبة لتزكيته. وهذا بخلاف اتفاق الكافة على أكل طعام واحد. فإنَّ اختلاف أمرجتهم موجب لاختلاف أغراضهم وشهواتهم، ولا داعي لهم الى الاجتماع عليه، كما وجد الداعي لهم عند ظهور القياس الى الحكم بمقتضاه

وعن الثالث من وجهين: الأوَّل أنَّ الأُمَّة إذا اتفقت على ثبوت حكم القياس، فإجماعهم على ذلك يسبقه إجماعهم على صحة ذلك القياس، وبذلك يخرج عن كونه ظنيًّا؛ فاذا استناد الإجماع القطعيِّ إنما هو الى قطعيٍّ لا الى ظنيٍّ، الثاني أنَّ ما ذكره ينتقض بما وافقوا عليه من انعقاد الإجماع. بناءً على خبر الواحد مع كونه ظنيًّا؛ والإجماع المستند اليه قطعيٌّ، فما هو الجواب في صورة الإلزام يكون جواباً في محل النزاع

وعن الرابع أنَّ القياس الذي هو مستند الإجماع ليس هو فرعاً للأجماع بل لغيره من الكتاب والسنة؛ وذلك لا يتحقق معه بناء الإجماع على فرعه. قولهم إنَّ القياس عرضة للخطأ بخلاف الإجماع، فجوابه ما سبق في جواب الوجه الذي قبله وعن الخامس أنَّ الإجماع إنما انعقد على جواز مخالفة

المجتهد المنفرد باجتهاده ، كالواحد والاثنين ، دون اجتهاد الأمة
قولهم الأمة في الصورة المذكورة إنما أجمعت على نصوص .
فُلنا وإن أمكن التشبُّث بما أوردوه من النصوص في بعض
الصور ، فما العذر فيما لم يظهر فيه نصٌّ مع تصريحهم بالقياس
وإلحاق صورة بصورة فيما ذكرناه ؛ ولو كان لهم فيها نصٌّ ، لما
عدلوا عنه الى التصريح بالقياس ؛ واذا ثبت جواز انعقاد الإجماع
عن القياس وعن غيره من الأدلة الظنيّة ، فلو ظهر دليلٌ من
الأدلة الظنيّة ، ورأينا الأمة قد حكمت بمقتضاه ، وإن غلبَ
على الظن كونه هو المستند ، فلا يجب تعيينه لجواز أن المستند
غيره لتكثر الأدلة في نفس الأمر ، خلافاً لأبي عبد الله البصريّ

المسألة التاسعة عشرة

إذا اختلف أهلُ العصر في مسألةٍ على قولين ؛ هل يجوز لمن
بعدهم إحداث قولٍ ثالثٍ ؟

اختلفوا فيه : فذهب الجمهور الى المنع من ذلك ، خلافاً لبعض
الشيعة وبعض الحنفيّة وبعض أهل الظاهر ؛ وذلك كما لو قال
بعض أهل العصر إنَّ الجارية الثيبَ اذا وطئها المشتري ، ثمَّ
وجد بها عيباً ، يُمنع الردُّ ، وقال بعضهم بالردِّ مع العقر^(١) ، فالقول

(١) يريد به ما يقابل الوطاء من المال

بالردِّ مجازاً قولُهُ ثالثٌ. وكذلك لو قال بعضهم: الجَدُّ يَرِثُ جَمِيعَ
المَالِ مع الأَخِ، وقال بعضهم بالمقاسمة، فالقولُ بأنَّه لا يَرِثُ
شيئاً قولُهُ ثالثٌ. وكذلك إذا قال بعضهم: النِّيَّةُ معتبرةٌ في جميعِ
الطَّهَّارَاتِ، وقال البعضُ النِّيَّةُ معتبرةٌ في البعضِ دون البعضِ،
فالقولُ بأنها لا تُعتبرُ في شيءٍ من الطَّهَّارَاتِ قولُهُ ثالثٌ

وفي معنى هذا ما لو قال بعضهم: يجوزُ فسْخُ النكاحِ بالعيوبِ
الخَمْسَةِ، وقال البعضُ لا يجوزُ الفسْخُ بشيءٍ منها، فالقولُ بالفسْخِ
بالبعضِ دون البعضِ قولُهُ ثالثٌ. وكذلك إذا قال بعضهم في
زَوْجِ وَأَبَوَيْنِ أو زَوْجَةٍ وَأَبَوَيْنِ، لِلأُمِّ ثَلَاثُ الْأَصْلِ في المسأَلَتَيْنِ،
وقال بعضهم لها ثَلَاثُ مَا يَبْقَى بَعْدَ نَصِيبِ الزَّوْجِ والزَّوْجَةِ، فالقولُ
بأنَّ لها ثَلَاثَ الْأَصْلِ في إحدَى المسأَلَتَيْنِ وثَلَاثُ مَا يَبْقَى في المسأَلَةِ
الأُخْرَى قولُهُ ثالثٌ

احتجَّ الغزاليُّ على امتناعِ القولِ الثالثِ بأنَّه لو جازَ القولُ
الثالثُ فإِما أن لا يكونَ لَهُ دَلِيلٌ أو لَهُ دَلِيلٌ

فإن كان الأولُ، فالقولُ بِهِ ممتنعٌ؛ وإن كان الثاني، يلزمُ
منهُ نسبتهُ الخطأَ إلى الأُمَّةِ بنسبتهم إلى تضييعِهِ والعقْلَةِ عَنْهُ،
وهو محالٌ وهو ضعيفٌ. فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ نِسْبَةُ الأُمَّةِ إلى
الخطيِّ، أن لو كانَ الحقُّ في المسأَلَةِ معيَّناً وهو ليس كذلك على
الاحكام (٤٩)

ما سيأتى؛ وإذا كان كلُّ مجتهدٍ مصيباً، فالتخبطَةُ تكونُ ممتنعةً واحتجَّ القاضى عبدُ الجبار على ذلك بأنَّ الأمةَ إذا اختلفت على قولين، فقد أجمعت من جهةِ المعنى على المنعِ من إحداثِ قولٍ ثالثٍ، لأنَّ كلَّ طائفةٍ تُوجبُ الأخذَ بقولها أو بقولِ مخالفتها، ويحرمُ الأخذَ بغيرِ ذلك؛ وهو ضعيفٌ أيضاً، وذلك لأنَّ الخصمَ إنما يسلمُ إيجابَ كلِّ واحدةٍ من الطائفتين الأخذَ بقولها أو قولِ مخالفتها بتقدير أن لا يكونَ اجتهدُ الغير قد يفضى الى القولِ الثالث

والخيارُ في ذلك إنما هو التفصيلُ. وهو أنه إن كان القولُ الثالثُ ممَّا يرفعُ ما اتفقَ عليه القولانِ، فهو ممتنعٌ لما فيه من مخالفةِ الإجماعِ، وذلك كما فى مسألةِ الجاريةِ المشتراةِ؛ فإنه إذا اتفقت الأمةُ فيها على قولين، وهما امتناعُ الردِّ، والردُّ مع العقرِ فالقولانِ مُتَّفِقانِ على امتناعِ الردِّ مجاناً، فالقولُ به يكونُ خرقاً للإجماعِ السابقِ. وكذلك فى مسألةِ الجدِّ، فإنه إذا اتفقت الأمة على قولين، وهما استقلالُهُ بالميراثِ ومقاسمتهُ للأخ، فقد اتفقَ الفريقانِ على أنَّ للجدِّ قسطاً من المالِ، فالقولُ الحادثُ أنَّه لا يرثُ شيئاً يكونُ خرقاً للإجماعِ. وكذلك فى مسألةِ النيةِ فى الطهارةِ إذا اتفقت الأمةُ فيها على قولين، وهما اعتبارُ النيةِ فى

جميع الطهارات ، وعلى اعتبارها في البعض دون البعض ، فقد اتفق القولان على اعتبارها في البعض ، فالقول المحدث النافي لاعتبارها مطلقاً يكون خرقاً للإجماع السابق

وأما إن كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان ، بل وافق كل واحد من القولين من وجه ، وخالفه من وجه ، فهو جائز ، اذ ليس فيه خرق الإجماع ؛ وذلك كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات ، وقال البعض ينفي اعتبارها في جميع الطهارات ، فالقول الثالث ، وهو اعتبارها في البعض دون البعض ، لا يكون خرقاً للإجماع . لأن خرق الإجماع إنما هو القول بما يخالف ما اتفق عليه أهل الإجماع . وههنا ليس كذلك ، فإن القائل بالنفي في البعض والاثبات في البعض قد وافق في كل صورة مذهب ذي مذهب ، فلم يكن مخالفاً للإجماع ، لا في صورة اعتبار النية ، لكونه موافقاً لقول من قال باعتبارها في الكل ، ولا في صورة النفي لكونه موافقاً لمن قال بنفي الاعتبار في الكل . وكذلك لو قال بعضهم بأنه لا يقتل المسلم بالدمي ، ولا يصح بيع الغائب ، وقال بعضهم يجوز قتل المسلم بالدمي ، وبصحته بيع الغائب ؛ فن قال بجواز قتل المسلم بالدمي ، وبنفي صحته بيع الغائب ، أو بالعكس ، لم يكن خارقاً للإجماع من غير

خلاف ، وكان ذلك جائزاً له . وعلى هذا ، يكون الحكم في
مسألة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة

فإن قيل : فن قال بالإثبات مطلقاً لم يقل بالتفصيل . وكذلك
من قال بالنفي مطلقاً ، فالقول بالتفصيل قول لم يقل به قائل
قلنا : وعدم القائل به مما لا يمنع من القول به ، وإلا لما جاز
أن يحكم في واقعة متجددة بحكم ، إذا لم يكن قد سبق فيها لأحد
قول ، وهو خلاف الإجماع

فإن قيل : فكل من القائلين بالنفي والإثبات مطلقاً قائل
بنفي التفصيل ، فالقول بالتفصيل يكون خرقاً للإجماع

قلنا : لا نسلم ذلك ، فإن قول كل واحد منهما بنفي التفصيل
إما أن يعرف من صريح مقاله ، أو من قوله بالنفي أو الإثبات
مطلقاً : الأول ممنوع ، حتى أن كل واحد من الفريقين لو صرح
بنفي التفصيل ، لما ساع القول بالتفصيل ؛ والثاني غير مستلزم
للقول بنفي التفصيل ، وإلا لامتنع القول بالتفصيل فيما ذكرناه
من مسألة المسلم بالذمي وبيع الغائب ، وهو ممتنع

فإن قيل : القول بالتفصيل فيه تخطئة كل واحد من
الفريقين في بعض ما ذهب إليه ، وتخطئة الفريقين تخطئة للامة ،
وذلك محال

قلنا : المحال إنما هو تخطئة الأمة فيما اتفقوا عليه . وأما تخطئة كل بعض فيما لم يتفق عليه لا يكون محالاً . وعلى هذا ، يجوز انقسام الأمة الى قسمين ، وكل قسم مخطئ في مسألة لما ذكرناه ، وإن خالف فيه الأكثرون

(شبه المخالفين)

الأولى ان اختلاف الأمة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد ، والقول الثالث حادث عن الاجتهاد ، فكان جائزاً الثانية انهم قالوا : أجمعنا على أن الصحابة لو انقض عصرهم ، وكانوا قد استدلوا في مسألة من المسائل بدليلين ، فإنه يجوز للتابعي الاستدلال بدليل ثالث ، فكذلك القول الثالث

الثالثة انهم قالوا : دليل جواز إحداه قول ثالث الوقوع من غير إنكار من الأمة ، فمن ذلك أن الصحابة اختلفوا في مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين ، فقال ابن عباس للأم ثلث الأصل بعد فرض الزوج والزوجة ، وقال الباقر للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة ، وقد أحدث التابعون قولاً ثالثاً ، فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوج وأبوين دون الزوجة والأبوين وقال تابعي آخر بالعكس . ومن ذلك أن الصحابة اختلفوا في قوله « أنت على حرام » على ستة أوجه ، فأحدث مسروق ،

وهو من التابعين ، مذهباً سابعاً ، وهو أنه لا يتعلقُ بقوله حكم
والجوابُ عن الشبهة الأولى أنَّ ذلك يدلُّ على تسوية الاجتهاد
منهم أو من غيرهم ؟ الأولُ مُسلمٌ ، والثاني ممنوعٌ
وعن الثانيةِ بالفرق ، وبيانه من وجهين : الأولُ أنَّ
الاستدلالَ بدليلٍ ثالثٍ يُؤكِّدُ ما صارت إليه الأمة من الحكم ،
ولا يُنطِلُ بخلاف القول الثالث ، على ما حقَّقناه . الثاني أنَّ
اتفاقهم على دليلٍ واحدٍ لا يمنعُ من دليلٍ آخر . ومع ذلك ، فإنَّ
اتفاقهم على حكمٍ واحدٍ مانعٌ من إبداع حكمٍ آخرٍ مخالفٍ له ،
فافتراقاً

وعن الثالثة : أمّا مسألة الزوج والزوجة مع الأبوين ، فهي
من قبيل ما لا يرفعُ ما اتفقَ عليه الفريقان ، بل قولُ ابن سيرين
وغيره من التابعين فيما ذهبوا إليه غيرُ مخالفٍ للإجماع ، بل هو
قائلٌ في كلِّ صورةٍ بمذهبٍ ذى مذهب ، كما قرَّرناه . وبتقدير
أن يكونَ رافعاً لما اتفقَ عليه الفريقان ، فلا يخلو إماماً أن يكونَ
لم يستقرَّ قولُ جميع الصحابة على القولين ، بل قول البعض ، أو قد
استقرَّ عليهما قولُ جميع الصحابة . فإن كان الأولُ ، فليس فيه مخالفةُ
الإجماع ، بل مخالفةُ البعض ؛ وإن كان الثاني ، فما أن يكونَ
قد خالفهم في وقت اتفاقهم على القولين ، أو بعد ذلك . فإن كان

الأوّل فهو من أهل الإجماع ، وقد خالفهم حالة اتّفاقهم على القولين فلا يكونُ بذلك خارقاً للإجماع ، وإنْ قُدِّرَ إحداثُ قوله بعد ذلك فهو مردودٌ غيرُ مقبول ؛ وعدمُ ثقل الإنكار لا يدلُّ على عدمه في نفسه . وعلى هذا ، يكونُ الجوابُ في مسألة « أنت على حرام »

المسألة العشرون

إذا استدلَّ أهلُ العصر في مسألةٍ بدليل ، أو تأوّلوا تأويلاً فهل يجوز لمن بعدهم إحداثُ دليلٍ أو تأويلٍ آخر ؟ لا يخلو إما أن يكونَ أهلُ ذلك العصر قد نصّوا على إبطال ذلك الدليل وذلك التأويل ، أو على صحّته ، أو سكتوا عن الأمرين فإن كان الأوّل ، لم يَجُزْ إحداثُهُ لما فيه من تخطئة الأُمَّة فيما أجمعوا عليه

وإن كان الثّاني ، جاز إحداثُهُ ، إذ لا تخطئة فيه وإن كان الثّالث ، فقد ذهب الجمهورُ الى جوازه ، ومنع منه الأقلون

والمختارُ جوازه ، إلّا إذا لزم من ذلك القدحُ فيما أجمع عليه أهلُ العصر . ودليلُ ذلك أنّه إذا لم يلزم منه القدحُ فيما أجمعوا

عليه، كان ذلك جائزاً، كما لو لم يسبقه تأويل أو دليل آخر. ولهذا فإنَّ الناسَ في كلِّ عصرٍ لم يزالوا يستخرجون الأدلَّةَ والتأويلاتِ المُغايرةَ لادلَّةٍ من تقدَّم وتأويلاته، ولم يُنكرْ عليهم أحدٌ؛ فكان ذلك إجماعاً

فإن قيل : ما ذكرتموه مُعارضٌ بالكتابِ والسُنَّةِ والمعقول : أمَّا الكتابُ، فقولُه تعالى « ويتبع غيرَ سبيلِ المؤمنين » والدليلُ والتأويلُ الثاني ليس هو سبيلِ المؤمنين . وأيضاً قوله تعالى « كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ، تأمرونَ بالمعروفِ » دلَّ على أنَّهم يأمرُونَ بكلِّ معروفٍ، لأنَّه ذَكَرَ المعروفَ بالألفِ واللامِ المستغرقةَ للجنسِ ، ولو كان الدليلُ والتأويلُ الثاني معروفاً لأمرُوا به؛ وحيث لم يأمرُوا به لم يكن معروفاً، فكان منكرًا وأمَّا السُنَّةُ، فقولُه عليه السلامُ « أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى الْخَطِإِ » وقد ذهبوا عن الدليلِ والتأويلِ الثاني، فلا يكونُ ذهابُهم عنه خطأً . ولو كان دليلاً صحيحاً، أو تأويلاً صحيحاً، لكانَ الذهابُ عنه خطأً، وهو مُحالٌ

وأما المعقولُ، فهو أنَّه لو جازَ أن يذهبَ على أهلِ العصرِ الأولِ الدليلُ الثاني، لجازَ أن يوحى اللهُ تعالى إلى النبيِّ، عليه السلامُ، بدليلين على حكمٍ واحدٍ، والنبيُّ عليه السلامُ، يشرعُ

الحكم لأحد الدليلين ، ويذهب عن الآخر ، وهو ممتنع
والجواب عن الآية الأولى أنَّ الذمَّ فيها ، إمَّا أن يكونَ على
تركِ العملِ بما اتَّفَقوا عليه من إثباتِ أو نفي ، وإمَّا بسلوك ما لم
يتعرَّضوا له بنفي ولا إثبات : الأول مُسَلَّمٌ ، غير أنَّه لا تحقُّقَ
له فيما نحن فيه ؛ فإنَّ المحدثَ للدليل والتأويل الثاني غير تاركٍ
لدليل أهلِ العصرِ الأول ، ولا لتأويلهم ؛ بل غايته ضمُّ دليلٍ الى
دليل ، وتأويلٍ الى تأويل ، ولا هو تاركٌ لما نهوا عنه من الدليل
والتأويل الثاني ، إذ الكلامُ فيما إذا لم يكن قد نهوا عنه . والثاني
ممَّا لا سبيلَ الى حملِ الآية عليه ، لما فيه من إلحاقِ الذمِّ بما
لا تعرَّضَ فيه لإبطالِ الإجماع لا بنفي ولا إثباتٍ
وعن الآية الثانية أنَّها مُشتركةٌ الدلالة ؛ وذلك لأنَّ قوله
« وتنهون عن المنكر » يقتضي كونهم ناهين عن كلِّ منكرٍ لما
ذكروه من لامِ الاستغراق . ولو كان الدليل والتأويل الثاني
منكرًا ، نهوا عنه ؛ ولم ينهوا عنه ، فلا يكونُ منكرًا
وعن السُّنَّة أنَّ ذهابهم عن الدليل والتأويل الثاني مع صحَّته
إنَّما يكونُ خطأً ، أن لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتأويلهم
وعن المعقول أنَّه قياسٌ من غيرِ جامعٍ صحيح ، فلا يقبلُ .
كيف وإنَّه لا يخلو إمَّا أن يكونَ مع تعريفه الحكم الواحدَ
الاحكام (٥٠)

بدليلين قد كُفِّفَ إِبْطَاتُ الْحُكْمِ بِهِمَا أَوْ بِأَحَدِهِمَا؛ فَإِنْ كَانَ الثَّانِي
فَلَا مَانِعَ مِنْ إِبْطَاتِهِ لِلْحُكْمِ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ؛ وَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ
فَلَا يُلْزَمُ مِنْ امْتِنَاعِ إِبْطَاتِهِ لِلْحُكْمِ بِأَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ مَعَ تَكْلِيفِهِ إِبْطَاتَ
الْحُكْمِ بِهِمَا امْتِنَاعُ إِبْطَاتِ الْأُمَّةِ لِلْحُكْمِ بِأَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ دُونَ الْآخَرِ
إِلَّا أَنْ يَكُونُوا قَدْ كَلَّفُوا بِذَلِكَ، وَهُوَ غَيْرُ مُسَلَّمٍ

المسألة الحادية والعشرون

إذا اختلف أهلُ عصرٍ من الأعصارِ في مسألةٍ من المسائل
على قولين، واستقرَّ خلافُهم في ذلك، ولم يُوجَدْ لَهُ نَكِيرٌ: فهل
يُتَصَوَّرُ انعقادُ إجماعٍ من بعدهم على أحدِ القولين، بحيث يمتنعُ
على المجتهدِ المصيرِ إلى القول الآخر، أم لا؟
ذهب أبو بكر الصيرفيُّ من أصحابِ الشافعيِّ، وأحمدُ
ابنُ حنبلٍ، وأبو الحسن الأشعريُّ، وإمامُ الحرَّمين، والغزاليُّ
وجماعةٌ من الأصوليين إلى امتناعه
وذهبَ المعتزلةُ وكثيرٌ من أصحابِ الشافعيِّ وأبي حنيفةٍ
إلى جوازِهِ

والأوَّلُ هو المختارُ؛ وذلك، لأنَّ الْأُمَّةَ إذا اختلفت على
القولين، واستقرَّ خلافُهم في ذلك بعدَ تمامِ النظرِ والاجتهادِ، فقد

أَنعقد إجماعهم على تسوية الأخذ بكل واحد من القولين باجتهاد أو تقليد، وهم معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه، على ما سبق من الأدلة السمعية. فلو أجمع مَنْ بعدهم على أحد القولين على وجه يمتنع على المجتهد المصير إلى القول الآخر، مع أَنَّ الأُمَّة في العصر الأوَّل مُجمعة على جواز الأخذ به، ففيه تخطئة أهل العصر الأوَّل فيما ذهبوا إليه. ويستحيل أن يكون الحق في جواز الأخذ بذلك القول والمنع من الأخذ به معاً، فلا بُدَّ وأن يكون أحد الأمرين خطأ، أو يلزمه تخطئة أحد الإجماعين القاطعين، وهو محال، فثبت أَنَّ إجماع التابعين على أحد قولي أهل العصر الأوَّل يفضي إلى أمرٍ ممتنع، فكان ممتنعاً. لكن ليس هذا الامتناع عقلياً، بل سمعياً

فإن قيل: اتفاق أهل العصر على قولين لا يلزم منه اتفاقهم على تجويز الأخذ بكل واحد منهما، لأنَّ أحد القولين لا بُدَّ وأن يكون خطأ لقوله عليه السلام «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر»، وإن أصاب فله أجران» وإجماع الأُمَّة على تجويز الأخذ بالخطأ خطأ، وإن سلمنا إجماعهم على ذلك ولكن ما المانع أن يقال بأنَّ أهل العصر الأوَّل إنما اتفقوا على تسوية الاجتهاد والأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يظهر

إجماعٌ كاتفاقهم على أن فرض العادم للماء هو التيمُّ مشروطاً
بعدم الماء . فإذا وجد الماء ، زال حكمُ ذلك الإجماع

سلمنا أن إجماعهم على ذلك غير مشروط ، ولكن إجماعهم
على ذلك يدلُّ على جواز الأخذ بأحد القولين . فإذا أجمع أهل
العصر الثاني على أحد القولين ، فإجماعهم عليه مُوافقٌ لإجماع
أهل العصر الأول على جواز الأخذ به ، إلا أنه مُخالفٌ لإجماعهم
وما يكونُ مُوافقاً للإجماع لا يكونُ مُمتنعاً سمعاً

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على الامتناع ، لكنه مُعارضٌ بما يدلُّ
على جوازه ، وببأنه بالوقوع ، وذلك أن الصحابة اتفقوا على دفن
رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم في
موضع دفنه ، واتفقوا على إمامة أبي بكر بعد اختلافهم في من
يكون إماماً ، واتفقوا على قتال مانعي الزكاة بعد اختلافهم في
ذلك ، واتفق التابعون على منع بيع أمهات الأولاد بعد اختلاف
الصحابة في ذلك ، ولو كان الاتفاق بعد الخلاف مُمتنعاً ، لما كان
ذلك واقعاً

والجواب عن السؤال الأول : لا نسلم أن أحد القولين لا بُدَّ
وأن يكون خطأ ، بل كلُّ مجتهد في مسائل الاجتهاد مُصيبٌ
على ما يأتي تحقيقه . وما ذكرناه من الخبر فسيأتي تأويله كيف

وإنه يجب اعتقاد الإصابة نظراً إلى إجماع الأمة على جواز الأخذ بكل واحد من أقوال المجتهدين، ولو لم يكن صواباً، وإلا كان إجماعهم على تجويز الأخذ بالخطأ، وهو محال.

وعن السؤال الثاني أنه لو جُوزَ مثل هذا الاشتراط في إجماعهم على مثل هذا الحكم، مع أن الأمة أطلقوا ولم يشترطوا، لساغَ مثل ذلك في كل إجماع، ولساغَ أن تتفق الأمة على قول واحد، ومن بعدهم على خلافه، لجواز أن يكون إجماعهم مشروطاً بأن لا يظهر إجماعٌ مخالفٌ له، بل لجاز للواحد من المجتهدين من بعدهم المخالفة، لما قيل من الشرط، وهو محال لأن الإجماع منعقد على أن كل من خالف الإجماع المطلق الذي لم يظهر فيه ما ذكره من الشرط فهو غلط في آثم، وبه إبطال ما صار إليه أبو عبد الله البصري من جواز انعقاد الإجماع على خلاف الإجماع السابق.

وعن السؤال الثالث أن إجماع أهل العصر الثاني، لم يكن محالاً لنفس إجماعهم على أحد القولين، بل لما يستلزمه من امتناع الأخذ بالقول الآخر.

وعن السؤال الرابع أن الاتفاق فيما ذكره من مسألة الدفن والإمامة وقتال مانعي الزكاة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما

بينهم واستمرار كل واحد من المجتهدين على الجزم بما ذهب إليه، بل إنما كان ذلك الخلاف على طريق المشورة، كما جرت به العادة في حالة البحث عما ينبغي أن يعمل بين العقلاء بخلاف ما وقع النزاع فيه. سلمنا أنه كان ذلك الاتفاق بعد استقرار الخلاف، غير أنه اتفاق من المختلفين بأعيانهم؛ ومن شرط في الإجماع انقراض عصر المجتهدين، لم يمنع من رجوعهم أو رجوع بعضهم عما أجمعوا عليه؛ والخلاف معه إنما يتصور في المجمعين على خلافهم بعد انقراض عصر الأولين. غير أن الجواب الأول هو المختار

وأما مسألة أمهات الأولاد، وإن كان خلاف الصحابة قد استقر واستمر إلى انقراض عصرهم، فلا نسلم إجماع التابعين قاطبة على امتناع بيعهن. فإن مذهب علي في جواز بيعهن لم يزل، بل جميع الشيعة وكل من هو من أهل الحل والعقد على مذهبه قائل به، وإلى الآن، وهو مذهب الشافعي في أحد قوليه

المسألة الثانية والعشرون

إذا اختلف الصحابة أو أهل أي عصر كان في المسألة على قولين، فهل يجوز اتفاقهم بعد استقرار خلافهم على أحد القولين، والمنع من جواز المصير إلى القول الآخر

اختلفوا فيه: فمن اعتبر انقراض العصر في الإجماع، قطع بجوازه؛ ومن لم يعتبر انقراض العصر اختلفوا: فمنهم من جوزه بشرط أن يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليلاً قاطعاً؛ ومنهم من منع ذلك مطلقاً، ولم يجوز انعقاد إجماعهم على أحد أقوالهم، وهو المختار. وذلك لأننا بينا أن اتفاق الأمة على الحكم ولو في لحظة واحدة، كان ذلك مستند إلى دليل ظني أو قطعي أنه يكون حجة قاطعة مانعة من مخالفته. وقد بينا في المسألة المتقدمة أن الأمة إذا استقر خلافهم في المسألة على قولين، فهو إجماع منهم على تجويز الأخذ بكل واحد من القولين. فلو تصور إجماعهم على أحد القولين بعد ذلك، لزم منه المحال الذي بيناه في تقرير المسألة التي قبلها

وكل ما ورد في المسألة المتقدمة من الاعتراض والانفصال

فهو بعينه متوجه ههنا فعليك باعتباره وتقله إلى ههنا

غير أنَّ هذه المسألة تختصُّ بسؤالٍ آخر ، وهو أن يقال :
إذا اتفق جميعُ الصحابةِ ، أو أهلُ أى عصرٍ كان ، على حكمٍ ،
وخالفهم واحدٌ منهم ، فإنه لا يمتنعُ أن يظهرَ لذلك الواحدِ ما
ظهرَ لباقي الأمة ؛ ومع ظهور ذلك له فإن منعاهُ من المصيرِ الى
مقتضاهُ ، فقد منعاهُ من الحكمِ بالدليل الذى ظهرَ له ولباقي
الأمة معه ، وأوجبنا عليه الحكمَ بما يخالفُ ذلك ، ويقطعُ
ببطلانه ، وهو محالٌ . وإن لم نمنعهُ من العملِ به ، فقد حصل
الوفاقُ منهم بعدَ الخلافِ ، وهو المطلوبُ

قلنا : لو ظهرَ له ما ظهرَ للأمة فنحنُ لا نُحيلُ عليه الرجوعَ
اليه ؛ ولكنَّا نقولُ باستحالةِ ظهوره عليه ، لا من جهةِ العقلِ ،
بل من جهةِ السمعِ ؛ وهو ما يُفْضَى اليه من تعارضِ الإجماعين ،
ولزومِ الخطأ في أحدهما ، كما بيناهُ في المسألة المتقدمة . ولا فارقَ
بينهما إلا من جهةِ أنَّ أهلَ الإجماع في هذه المسألة هم الراجعون
بأعيانهم عما أجمعوا عليه ، والخالفون لأنفسهم بخلافِ المسألة
الأولى ؛ وأنَّ المخالفَ في المسألة الأولى قد يتوهمُ أنَّ بعضَ
الأمة الخائضين في تلك المسألة التى اتفقوا عليها ، وفي هذه
المسألة المجمعون هم كلُّ الأمة . ولذلك كان الإشكالُ في هذه
المسألة أعظمَ منه في الأولى

وعلى هذا، نقول إنه إذا اختلف أهل العصر في مسألة
على قولين، ثم مات أحد القسمين، وبقي القسم الآخر فإنه
لا يكون قولهم إجماعاً مانعاً من الأخذ بالقول الآخر. والوجه
في تقريره ما سبق، وإن خالف فيه قومٌ

المسألة الثالثة والعشرون

هل يمكن وجود خبر أو دليل، ولا معارض له، وتشارك
الأمة في عدم العلم به؟

اختلفوا فيه: فمنهم من جوزّه، مصيراً منه إلى أنهم غير
مكلفين بالعمل بما لم يظهروا لهم، ولم يبلغهم؛ فاشتراكهم في عدم
العلم به لا يكون خطأ؛ فإن عدم العلم ليس من فعلهم، وخطأ
المكلف من أوصاف فعله. ومنهم من أحاله، مصيراً منه إلى
أنهم لو اشتركوا في عدم العلم به، لكان ذلك سببلاً لهم، ولو جب
على غيرهم اتباعه، وامتنع تحصيل العلم به، لقوله تعالى «ويتبع
غير سبيل المؤمنين» الآية

والمختار أنه لا مانع من اشتراكهم في عدم العلم به، وإن
كان عملهم موافقاً لمقتضاه، لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم
يظهروا لهم. وأما الآية فلا حجة فيها ههنا؛ لأن سبيل كل طائفة
الاحكام (٥١)

ما كان من الأفعال المقصودة لهم المتداولة فيما بينهم باتفاق منهم ،
على ما هو المتبادر إلى الفهم من قول القائل : سبيل فلان كذا ،
وسبيل فلان كذا . وعدم العلم ليس من فعل الأمة ، فلا يكون
سبيلاً لهم . كيف وإنّا نعلم أن المقصود من الآية إنّما هو الحث
على متابعة سبيل المؤمنين ؛ ولو كان عدم العلم بالدليل سبيلاً
لهم ، لكانت الآية حائّة على متابعته ، والشارع لا يبحث على
الجهل بأدلته الشرعية إجماعاً . وأمّا إن كان عملهم على خلافه ،
فهو محال ، لما فيه من إجماع الأمة على الخطأ ؛ المنفى بالأدلة
السمعية

المسألة الرابعة والعشرون

اختلفوا في تصوّر ارتداد أمة محمد ، عليه السلام ، في عصر
من الأعصار ، نفيًا وإثباتًا . ولا شك في تصوّر ذلك عقلاً . وإنّما
الخلافاً في امتناعه سمعاً

والمختار امتناعه ، لقوله عليه السلام « أمتي لا تجتمع على
ضلالة ؛ أمتي لا تجتمع على الخطأ » إلى غير ذلك من الأحاديث
السابقة الدالة على عصمة الأمة عن فعل الخطأ والضلال
فإن قيل : حال ارتدادهم ليس هم من أمتي ، عليه السلام ،

فلا تكونُ الأخبارُ متناولةً لهم
قلنا: الأخبارُ دالةٌ على أنَّ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ لا يصدقُ عليهم
الاتفاق على الخطأ؛ وإذا ارتدَّت الأُمَّةَ صَدَقَ قولُ القائلِ:
إِنَّ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ قد انفقت على الرِّدة؛ والرِّدةُ عينُ الخطأِ.
وذلك ممتنعٌ

المسألة الخامسة والعشرون

اختلف العلماء في دية اليهودي: فمنهم من قال إنها مثل دية
المسلم؛ ومنهم من قال إنها على النصف منها؛ ومنهم من قال إنها
على الثلث

فمن حَصَرها في الثلثِ كالشافعي رحمة الله عليه اختلفوا فيه؛
فظنَّ بعضُ الفقهاء أنَّه مُتَمَسِّكٌ في ذلك بالإجماع، وليس كذلك؛
بل الحَصْرُ في الثلثِ مشتملٌ على وجوبِ الثلثِ، ونفي الزيادة؛
فوجوب الثلثِ مُجْمَعٌ عليه، ولا خلاف فيه. وأما نفي الزيادة
فغيرُ مُجْمَعٍ عليه؛ لوقوع الخلاف فيه، بل نفيه عند مَنْ نفي إنما
هو مستندٌ إمَّا إلى ظهور دليلٍ في نظره بنفيه، من وجود
مانع، أو فوات شرط، أو عدم المدارك، والاعتماد على استصحاب
النفي الأصلي. وليس ذلك من الإجماع في شيء

المسألة السارسة والعشرون

اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبر الواحد، فأجازه جماعة من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله والحنابلة؛ وأنكره جماعة من أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحابنا كالغزالي، مع اتفاق الكل، على أن ما ثبت بخبر الواحد لا يكون إلا ظنياً في سنده، وإن كان قطعياً في متنه

وحجة من قال بجوازه، النص والقياس :

أما النص، فقولُه عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر » ذكر (الظاهر) بالالف واللام المستغرقة، فدخل فيه الإجماع الثابت بخبر الواحد، لكونه ظاهراً ظنياً وأما القياس، فهو أن خبر الواحد عن الإجماع مفيد للظن، فكان حجةً بخبره عن نص الرسول

وحجة المانعين من ذلك أن كون الإجماع المنقول على لسان الأحاد أصل من أصول الفقه، كالقياس، وخبر الواحد عن الرسول؛ وذلك مما لم يرد من الأمة فيه إجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به، ولا نص قاطع من كتاب أو سنة؛ وما عدا ذلك من الظواهر فغير محتج بها في الأصول، وإن احتج

بها في الفروع . وبالجملية فالمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعاً به ، وعلى عديم اشتراطه . فمن اشترط القطع ، منع أن يكون خبر الواحد مفيداً في نقل الإجماع ؛ ومن لم يشترط ذلك ، كان الإجماع المنقول على لسان الأحاد عنده حجة . والظهور في هذه المسألة للمعترض من الجانبين دون المستدل فيها

المسألة السابعة والعشرون

اختلفوا في تكفير جاحد الحكم المجمع عليه ؛ فأثبت بعض الفقهاء ، وأنكره الباقون ، مع اتفاقهم على أن إنكار حكم الإجماع الظني غير موجب للتكفير

والخيار إنما هو التفصيل . وهو أن حكم الإجماع إما أن يكون داخلياً في مفهوم اسم الإسلام كالعبادات الخمس ، ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة ، أو لا يكون كذلك ، كالحكم بحل البيع وصحة الإجازة ونحوه . فإن كان الأول جاحده كافر ، لمزيلة حقيقة الإسلام له ، وإن كان الثاني فلا

خاتمة

فيما يكون الإجماع حجةً فيه، وما لا يكون، وأن الإجماع في الأديان السالفة كان حجةً أم لا
أما الأول فهو أن المُجمَع عليه لا يخلو إما أن تكون صحة الإجماع متوقفة عليه، أو لا يكون كذلك. فإن كان الأول فالاحتجاج بالإجماع على ذلك الشيء يكون مُتمتِعاً لتوقف صحة كل واحد منهما على الآخر، وهو دور، وذلك كالأستدلال على وجود الرب تعالى وصحة رسالة النبي عليه السلام، من حيث إن صحة الإجماع متوقفة على النصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ، كما سبق تقريره وصحة النصوص متوقفة على وجود الرب المرسل، وكون محمد رسولاً. فإذا توقفت معرفة وجود الرب ورسالة رسوله محمد على صحة الإجماع، كان دوراً
وإن كان من القسم الثاني، فالمُجمَع عليه إما أن يكون من أمور الدين أو الدنيا. فإن كان من أمور الدين فهو حجة ممانعة من المخالفة إن كان قطعياً، من غير خلاف عند القائلين بالإجماع. وسواء كان ذلك المتفق عليه عقلياً كروية الرب

لا في جهةٍ ، ونفى الشريك لله تعالى ، أو شرعياً كوجوب الصلاة والزكاة ونحوه .

وأما إن كان المجمع عليه من أمور الدنيا كالإجماع على ما يتفق من الآراء في الحروب وترتيب الجيوش وتدبير أمور الرعيّة ، فقد اختلف فيه قول القاضي عبد الجبار بالنفي والإثبات : فقال تارة بامتناع مخالفته ، وتارة بالجواز . وتابعه على كل واحد من القولين جماعة .

والمختار إنما هو المنع من المخالفة . وإنه حجة لازمة ، لأن العمومات الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ ووجوب اتباعهم فيما أجمعوا عليه عامة في كل ما أجمعوا عليه .

وأما أن الإجماع في الأديان السالفة كان حجة أم لا ، فقد اختلف فيه الأصوليون . والحق في ذلك أن اثبات ذلك أو نفيه مع الاستغناء عنه لم يدل عليه عقل ولا نقل . فالحكم بنفيه أو إثباته متعذر . وهذا آخر الكلام في الإجماع

« تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني »

f r f

12

DUE DATE

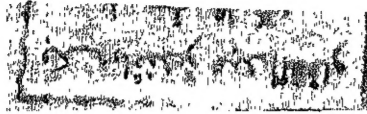
~~1925~~ 1925

18 AUG 57

~~2 FEB 58~~

~~R 17.11.98.~~

44 1A



١٥		٢٩٤٥	
١٥		٤٤١٨	
الاحكام في اصول الاحكام			
DATE	NO.	DATE	NO.